

А.Х.ГОРФУНКЕЛЬ

ФИЛОСОФИЯ
ЭПОХИ
ВОЗРОЖДЕНИЯ

*Допущено Министерством
высшего и среднего
специального образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов
философских факультетов
и отделений университетов*



МОСКВА «ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1980

ББК 87.3

Г 70

Рецензенты:

кафедра зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и доктор философских наук профессор *И. С. Нарский*

Горфункель А. Х.
Г70 Философия эпохи Возрождения. Учеб.
пособие. — М.: Высш. школа, 1980. — 368 с.
В пер.: 95 к.

В книге анализируются философские и социологические взгляды Данте, Ф. Петрарки, Николая из Кузы, Леонардо да Винчи, Н. Коперника, М. Монтеня, Д. Бруно, Т. Кампанеллы, Г. Галилея и др.

Работа основана на многочисленных источниках, прежде всего на подлинных текстах философов XIV—XVI вв., по большей части не переведенных на русский язык; она содержит аргументированную критику буржуазно-идеалистических и клерикальных истолкований философского наследия эпохи Возрождения.

Г $\frac{10501-137}{001(01)-80}$ 1-80

0302010000

ББК 87.3
1Ф

© ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА», 1980

Библиотека "Руниверс"

*Моей матери
посвящаю*

ВВЕДЕНИЕ

«Величайший прогрессивный переворот», каким явилась, по определению Ф. Энгельса, эпоха Возрождения, ознаменовался выдающимися достижениями во всех областях культуры. Эпоха, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов» [1, т. 20, с. 346]¹, была таковой и в истории философской мысли. Достаточно назвать имена Николая Кузанского, Леонардо да Винчи, Мишеля Монтеня, Джордано Бруно, Томмазо Кампанеллы, чтобы представить себе глубину, богатство и многообразие философской мысли XIV—XVI вв. Придя на смену многовековому господству схоластики, ренессансная философия явилась своеобразным этапом в развитии европейской

¹ Здесь и далее первая цифра в скобках указывает порядковый номер в списке цитируемой литературы (см. в конце книги).

философии, предшествующим «великим системам» XVII столетия и эпохе европейского Просвещения.

Прежде чем говорить о специфических проблемах, позволяющих выделить философию эпохи Возрождения в качестве особого этапа в истории философской мысли, необходимо хотя бы кратко остановиться на освещении этого периода в историко-философской литературе.

В «Лекциях по истории философии» Гегеля эпоха Возрождения рассматривается как заключительная часть раздела «Средневековая философия». При этом она оказывается лишней даже того относительно самостоятельного значения, которое придается христианскому средневековью, и оценивается лишь как период «разложения того, что было твердо установлено в схоластической философии» [28, с. 98]. Вместе с тем Гегель глубоко и точно отметил, что в эту эпоху различие между теологией и философией «представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени, когда стали полагать, что для мыслящего разума может быть истиной нечто такое, что не является истинным для теологии» [там же, с. 109]. В соответствии со своей концепцией истории философии как саморазвития духа Гегель подчеркнул, что период Возрождения — это время, когда «дух .. поднялся до предъявления к себе требования, чтобы он находил и знал себя действительным самосознанием как в сверхчувственном мире, так и в непосредственной природе» [там же, с. 165]. Это «пробуждение самости духа» есть главная черта Возрождения в трактовке Гегеля. Однако он рассматривает эту эпоху лишь в качестве подготовительного этапа к возникновению новой философии. При этом, начиная новый период с Реформации, он относит натурфилософов XVI в. к средневековью. Ренессансные мыслители, по оценке Гегеля, хотя и «действовали бесконечно возбуждительно, но сами по себе не создавали ничего плодотворного» [там же, с. 174].

Если Гегель видит в натурфилософии XVI в. лишь поздний этап средневекового мышления, то Виндельбанд объединяет ее вместе с философией последующего столетия в единую эпоху «естественно-научной метафизики». Казалось бы, это свидетельствует о более высокой и положительной оценке вклада мыслителей позднего Возрождения в историю философской мысли. Однако в этом случае за ними остается роль предшест-

венников, которые лишь в слабой мере сумели выразить то, что стало достижением подлинно научного и философского мышления XVII в. Смысл этого этапа — в «превращении фантастического созерцания природы в математически-механистическое понимание», «в постепенном преобладании научности» [26, с. 107]. Подобное соединение в одном историческом периоде Бруно и Кампанеллы, с одной стороны, и Декарта, Спинозы и Лейбница — с другой, в качестве создателей «естественнонаучных систем» означает оценку первых на основе достижений вторых, признание за философами эпохи Возрождения тех же, но слабо развитых и недостаточно выраженных достоинств, что и за философами Нового времени. Между тем мы имеем здесь дело с качественно различными этапами научного и философского мышления, с принципиально различными системами.

В качестве философии «переходного времени» рассматривают ренессансную философию авторы вышедшего под редакцией Ф. Ибервега 3 тома общего курса истории философии М. Фришейзен-Колер и В. Моог. Посвященный эпохе Возрождения раздел служит у них введением к философии Нового времени, а сама ренессансная философская мысль выступает в роли подготовительного этапа к философии «конструктивных систем» XVII столетия, опирающихся на развитие экспериментально-математического естествознания и противостоящих «фантастическим» системам натурфилософии [см. 216, с. 217].

Пренебрежительный взгляд на философские заслуги Возрождения мы встречаем в историко-философских суждениях Б. Рассела. Отметив, что «взгляд на мир нового времени, противоположный взгляду на мир средневековья, зародился в Италии с движением, получившим название Возрождения» [81, с. 514], признав заслуги этой эпохи в разрушении схоластической системы и в возрождении изучения Платона, английский философ приходит к выводам весьма неутешительным: «Возрождение не было периодом великих достижений в области философии, но оно дало известные плоды, которые явились необходимой предпосылкой величия XVII столетия» [*там же*, с. 519].

Отрицание исторического значения ренессансной философской мысли характерно для современного неотомизма с его преувеличением заслуг средневековой

схоластики, которая, по утверждению крупнейшего неотомистского историка философии Э. Жильсона, оставалась определяющим движением философской мысли вплоть до XVII в. Другой католический историк, Дж. Тоффанин, отрицал существование разрыва итальянского гуманизма со средневековой схоластической традицией и видел в нем исключительно ортодоксально-католическую тенденцию, нашедшую свое высшее выражение в идеологии католической реакции и контрреформации XVI в. В трудах ряда историков науки (П. Дюгэм, Л. Торндайк, А. К. Кромби) преувеличение заслуг поздней схоластики в подготовке нового естествознания сочетается с полным отрицанием оригинальности и значения для развития науки всей культуры эпохи Возрождения.

Однако и само по себе признание специфических особенностей философской культуры эпохи Возрождения не означает еще верной ее научной оценки. Так, М. Фуко, анализируя структурные отличия ренессансного типа культуры, подчеркивает конструктивную роль, которую играла в нем «категория сходства» [94, с. 61]. Отмеченные им специфические черты научно-философской мысли эпохи Возрождения помогают раскрыть отличие ее от «классического» типа мышления нового времени. Но акцентируя внимание на «вненаучных» или «донаучных» категориях ренессансной картины мира, он, с одной стороны, неправомерно сближает ее со средневековой традицией (и даже с наиболее иррациональными элементами этой традиции, связанными с ролью астрологических и магических представлений), а с другой — лишает себя возможности понять возникновение новой естественнонаучной картины мира в качестве исторического процесса, включающего не только неизбежный разрыв типов мышления, но и историческую их преемственность.

Указанными тенденциями далеко не исчерпывается новейшая зарубежная историография философии эпохи Возрождения. В трудах ряда прогрессивных современных исследователей (Дж. Сентги, Э. Гарена, Ч. Вазоли) справедливо подчеркивается самостоятельная и плодотворная роль ренессансной философии в развитии европейской философской мысли.

Советская историческая наука исходит из понимания Возрождения как величайшего прогрессивного переворота из всех пережитых до того времени чело-

вечеством [1, т. 20, с. 346], который ознаменовал начало капиталистической эры, эпоху так называемого «первоначального накопления» капитала; в общеевропейских масштабах он должен быть отнесен к XVI столетию, но «первые зачатки капиталистического производства,— как писал К. Маркс,— спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях» [1, т. 23, с. 728], что и дает право говорить об Италии как о «первой капиталистической нации» [1, т. 22, с. 382].

«Современное естествознание... — говорит Ф. Энгельс в первом варианте «Введения» к «Диалектике природы»,— начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломало мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах,— с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломала духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого orbis и впервые, собственно говоря, открыла Землю» [1, т. 20, с. 508].

Эпоха Возрождения для наиболее передовых стран Европы — это эпоха зарождения капиталистических отношений, складывания национальных государств и абсолютных монархий, эпоха возвышения буржуазии в борьбе с феодальной реакцией, эпоха глубоких социальных конфликтов — Крестьянской войны в Германии, религиозных войн во Франции и Нидерландской буржуазной революции. Философская мысль Возрождения возникает в борьбе итальянских горожан за создание и укрепление независимых городов-республик; она развивается в эпоху возвышения абсолютизма, Реформации и католической реакции в Европе. Судьбы философских учений и участь самих философов нельзя понять вне социально-политических и идеологических конфликтов эпохи.

Философия эпохи Возрождения теснейшим образом связана с развитием современного ей естествознания, с великими географическими открытиями, с успехами в области естественных наук (рост объема сведений о

живой природе, первые шаги в области систематизации растений), медицины (возникновение научной анатомии, открытие кровообращения, учение о «контагии» как причине эпидемических заболеваний), математики и механики, в особенности — с созданием Коперником новой космологии.

Выделение философии эпохи Возрождения в качестве особого этапа в истории философской мысли обусловлено специфическим характером поставленных ею проблем, что определило отличие ренессансной философской мысли от философии средневековья и нового времени.

Философская мысль эпохи Возрождения, охватывающая два с половиной столетия (от раннего гуманизма XIV в. до натурфилософии конца XVI — начала XVII в.), не может рассматриваться как этап разложения средневековой схоластики. Ренессансная философия противостоит всей системе схоластического знания. Философия Возрождения строится на иных основаниях, она возникает, растет и развивается независимо от схоластической традиции, пришедшей в состояние глубокого упадка и закатности в XV—XVI столетиях. Это, однако, не означает полного разрыва со всем многообразным наследием средневековой мысли. Средневековый неоплатонизм XII — XIII вв. (Ибн-Гебироль, Шартрская школа, Давид Динанский), не говоря о раннехристианской неоплатонической традиции (Ареопагитики), продолжал оказывать плодотворное воздействие на развитие философии XV—XVI вв., в особенности на формирование диалектических учений Николая Кузанского и Джордано Бруно. Аверронистское свободомыслие XIII—XIV вв., сохранившее жизнеспособность несмотря на жестокие репрессии и нашедшее приют в итальянских университетах, нашло продолжение и развитие в философии Дж. Пико делла Мирандола, П. Помпонаци, М. Монтеня, Дж. Бруно и Дж.-Ч. Валлини. Несомненно воздействие немецкой мистики Майстера Эккарта на философские воззрения Николая Кузанского, Томаса Мюнцера, Якоба Беме.

Вместе с тем в своей резкой полемике против схоластической традиции мыслители эпохи Возрождения склонны были к недооценке действительных достижений и завоеваний средневековой философии. Особенно это выразилось в пренебрежительном отношении к фор-

мальной логике, в результате чего были оставлены без внимания многие логические достижения средних веков, имеющие большое теоретико-познавательное значение¹.

Возрождение классической древности, давшее наименование эпохе, определило решающую роль античного философского наследия в формировании философских воззрений мыслителей XIV—XVI вв. Вызванные к жизни усилиями гуманистов творения философов Древней Греции и Рима дали огромной силы толчок развитию философской мысли. Вместе с тем речь шла всякий раз не только об усвоении, но и об оригинальной переработке античной традиции. В философии эпохи Возрождения мы имеем дело со специфическими модификациями аристотелизма и платонизма, стоической и эпикурейской философской мысли. Основная линия водораздела шла не по границам старых направлений и школ: в философских системах XIV—XVI вв. мы встретим причудливое сочетание самых различных традиций, вплоть до своеобразного соединения схоластического перипатетизма с возрожденным гуманизмом стоицизмом у П. Помпонаци, эпикуреизма и платонизма у П. А. Маццолли и Дж. Бруно и до неоднократных, от Дж. Пико дела Мирандола до Ф. Патрици, попыток «согласования» Аристотеля и Платона. Граница шла между теологией и прислуживающей ей схоластикой, с одной стороны, и философией, противостоящей теологическим схемам средневековья,— с другой. Традиции античной и средневековой философской мысли получали в философии Возрождения новый смысл, использовались для решения новых проблем.

«Вопрос об отношении мышления к бытию,— писал Ф. Энгельс,— о том, что является первичным: дух или природа,— этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви

¹ Гуманисты оставили без внимания такие логико-гносеологические идеи средних веков, как уточнение Фомой Аквинским понятия тождественности (две вещи тождественны друг другу, если все свойства первой вещи есть у второй, а все свойства второй вещи есть у первой), как формулировка Дунсом Скоттом так называемого закона «переполнения» системы при наличии в ней логического противоречия или как предвосхищение Оккамом в его учении о конвенциях ряда формул исчисления высказываний, а также выявление им понятия строгой импликации.

принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?» [1, т. 21, с. 283]. В теологизированном обществе, каким было общество средневековья и каким пытались его сохранить католическая церковь и феодальная реакция, особенно в эпоху контрреформации, центральной проблемой философии в ее борьбе с ортодоксальной богословской традицией явилась проблема мира и бога, соотношения природы и божественного первоначала. Этим определяется особая природа ренессансной философии, в отличие от средневековой мысли, ставившей и решавшей эту проблему в ином плане, дуалистически противопоставлявшей материю — форме, природу — богу, тленный земной мир — нетленной небесной субстанции, неподвижному перво двигателю аристотелизма, отождествленному с богом христианской религии. Этим же определяется и отличие философии Возрождения от философии нового времени, пришедшей в материалистической философии Просвещения к отказу от бога-творца как от «ненужной гипотезы».

Философская мысль Возрождения создает новую, пантеистическую в своей главенствующей тенденции картину мира, тяготея к отрицанию божественного творения, к отождествлению бога и природы, к обожествлению природы и человека. При этом дело не сводилось к формальному отождествлению бога и природы, речь шла о коренном пересмотре философского содержания этих понятий. Бог философии Возрождения — не бог ортодоксальной религии, не бог схоластического богословия. Он лишается свободы, он не творит мир «из ничего», он «со-вечен» миру и сливается с законом естественной необходимости. А природа из служанки и творения бога превращается в обожествленное, т. е. падденное всеми необходимыми силами, первоначало вещей. Наиболее и наиболее последовательным выражением этой тенденции становится натуралистический и близкий к материализму пантеизм Джордано Бруно.

Философию Возрождения отличает ее ярко выраженный антропоцентризм. Человек не только является важнейшим объектом философского рассмотрения, но и оказывается центральным звеном всей цепи космического бытия. Своего рода антропоцентризм был свойствен и средневековому сознанию. Но там речь шла о проб-

леме грехопадения, искупления и спасения человека; мир был создан для человека, и человек являлся высшим творением бога на земле; но человек рассматривался не сам по себе, а в своих отношениях с богом, в своем отношении к греху и вечному спасению, недостижимому собственными силами. Для гуманистической философии Возрождения характерно рассмотрение человека в его прежде всего земном предназначении. Человек не только возвышается в рамках иерархической картины бытия, он «взрывает» саму эту иерархию и возвращается к природе, а его отношения с природой и богом рассматриваются в рамках нового, пантеистического понимания мира.

В эволюции философской мысли эпохи Возрождения представляется возможным выделить три характерных периода: гуманистический, или антропоцентрический, противопоставляющий средневековому теоцентризму интерес к человеку в его отношениях с миром; неоплатонический, связанный с постановкой широких онтологических проблем; натурфилософский. Первый из них характеризует философскую мысль в период времени с середины XIV до середины XV в., второй — с середины XV до первой трети XVI в., третий — вторую половину XVI и начало XVII в. Деление это в известном смысле условно и носит не столько хронологический, сколько типологический характер, имея в виду лишь главенствующие тенденции философской мысли каждого хронологического периода. Представителей гуманистической мысли мы можем встретить и в середине, и во второй половине XVI в., однако гуманизм Мора и Эразма испытывает уже сильное воздействие флорентийского неоплатонизма, а гуманизм М. Монтеня отличается от гуманизма XV в. и неоплатоников своим ярко выраженным натуралистическим характером. Сам по себе гуманистический период философской мысли Возрождения достигает своей высшей точки в творчестве Валлы и Манетти, и продолжатели (не говоря об эпигонах) в философском плане не дают ничего существенно нового; речь скорее должна идти об усвоении гуманистической традиции мыслителями последующих периодов. Точно так же воздействие идей Платоновской академии ощутимо в итальянской философии вплоть до Дж. Бруно и Т. Кампанеллы, но собственно неоплатонический период, определивший дальнейшее развитие

философской мысли и уже с ним не отождествляемый, характеризуется творчеством Николая Кузанского и флорентийских неоплатоников. К середине XVI в. натурфилософия оказывается определяющей тенденцией философской мысли эпохи, и в этом плане показательны натурфилософские устремления не только у собственно натурфилософов, осознающих себя таковыми, но и у таких мыслителей, как П. А. Мандзолли и М. Монтень.

Под натурфилософией мыслители XVI в. (сами именовавшие себя «натуральными философами») понимали не только предмет своего исследования, философию природы, но и естественный, «натуральный» подход к познанию законов мироустройства, противостоящий как книжному знанию схоластики, так и теологическим построениям. Натурфилософия, явившись высшим результатом философской эволюции эпохи Возрождения, исчерпывает специфическое содержание философской мысли этой эпохи и уступает место философии нового времени, которая, хотя и наследует главнейшие достижения ренессансной философии, возникает вне завершившей свое развитие философии Возрождения — будучи связана с зарождением нового математического и экспериментального естествознания, прежде всего классической механики, и с созданием новой механистической картины мира.

Учитывая содержание философских систем эпохи Возрождения, мы здесь преимущественное внимание уделяем онтологическим построениям мыслителей, а также проблемам этики. Эволюцию политических учений рассматриваем только на материале основных представителей политической мысли Возрождения; специальное внимание уделяется возникающему в эту эпоху утопическому коммунизму, причем коммунистические утопии Т. Мора и Т. Кампанеллы рассматриваются в контексте общеполитических воззрений этих мыслителей.

Подготовка данного учебного пособия оказалась возможной в значительной мере благодаря большой работе по исследованию философской мысли эпохи Возрождения, проделанной в последние годы советскими исследователями. Здесь прежде всего следует назвать труды М. А. Гуковского по общим проблемам культуры Возрождения, истории гуманизма и мировоззрения Лео-

нардо да Винчи; исследования В. И. Рутенбурга о «титанах Возрождения» (Леонардо, Макиавелли, Дюрер, Лютер), о Кампанелле и Ванини; фундаментальные работы В. П. Зубова и Б. Г. Кузнецова о науке эпохи Возрождения в ее связи с развитием философской мысли; монографии В. М. Богуславского о М. Монтене и З. А. Тажуризиной о Николае Кузанском; проблемы истории гуманизма рассмотрены в книгах и статьях Л. М. Баткина, Л. М. Брагиной, Н. В. Ревякиной; раннему утопическому коммунизму посвящены исследования И. Н. Осиновского о Т. Море и А. Э. Штекли о Т. Кампанелле и др.¹ Публикация переводов произведений мыслителей Возрождения на русский язык значительно расширила в последнее время круг доступных русскому читателю текстов — памятников философской мысли XIV—XVI вв. Специальному рассмотрению ренессансной философской мысли посвящены «Очерки философии эпохи Возрождения» В. В. Соколова (М., 1962), где содержится убедительный анализ исторически прогрессивного содержания философии эпохи Возрождения, ее антисхоластической направленности, показано, как сквозь мистические наслоения, донаучные, астрологические и магические представления пробивает себе путь естественнонаучное объяснение мира. Особое внимание в «Очерках» уделено натурфилософии, рассматриваемой в качестве «философии природы, свободной от непосредственного подчинения теологическим построениям» [89, с. 39]. Наиболее характерными ее чертами В. В. Соколов считает признание бесконечности Вселенной (не разделяемое, впрочем, некоторыми из натурфилософов XVI в.), органистический взгляд на мир, элементы диалектики в учении о противоположностях, понимание природы как активной сущности и человека как части природы. В качестве второй ведущей тенденции в философии эпохи Возрождения в книге рассмотрено естественнонаучное направление; представители его были тесно связаны с практическими запросами эпохи; значительно более свободные от следования античным философским традициям, они выдвинули новые принципы изучения природы. Издание книги В. В. Соколова послужило одной из предпосылок расширения интереса к эпохе Возрождения в истории философской мысли.

¹ См. список цитируемой литературы.

Настоящее учебное пособие явилось в значительной мере итогом лекционных курсов, которые автор читал на протяжении ряда лет при кафедре истории средних веков исторического факультета Ленинградского университета, а также на факультете повышения квалификации при Ленинградском государственном педагогическом институте имени А. И. Герцена и в Институте повышения квалификации при Уральском университете. Отдельные его разделы явились предметом историко-философского семинара при Ленинградском отделении Института истории СССР АН СССР. Обсуждение докладов автора в ряде научных учреждений, равно как и его диссертации о натурфилософии итальянского Возрождения на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Московского университета, в значительной мере способствовали разработке данного курса. Автор выражает свою глубокую признательность учителям, коллегам, ученикам, а также рецензентам данной книги, сделавшим ценные замечания.

Глава I

ФИЛОСОФИЯ

ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА



Данте Алигьери У истоков философской культуры эпохи Возрождения стоит величественная фигура Данте Алигьери (1265—1321). «Последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени» [1, т. 22, с. 382], Данте был выдающимся мыслителем, заложившим в своих произведениях¹ основы нового гуманистического учения о человеке. Активный участник социально-политической борьбы в современной ему Флоренции, страстный противник феодальных привилегий и светской власти церкви, поплатившийся пожизненным изгнанием за выступление против политических притязаний папства, Данте отразил в своем мировоззрении эпоху коммунальных революций, в ходе

¹ Прежде всего в бессмертной «Комедии», а также в философских трактатах «Пир» и «Монархия».

которых создавались предпосылки гуманистической культуры итальянского Возрождения. Весьма показательно, что толчок к созданию нового мировоззрения исходит не от философа-«профессионала», а от поэта, не из корпораций (университетов и монастырей), определяющих движение духовной культуры средневековья, а из недр борющейся против феодального насилия коммун, в которой вызревают ростки новых, раннекапиталистических общественных отношений.

В своем творчестве Данте был теснейшим образом связан с современной ему философией, теологией, наукой. Он воспринял разнообразные течения тогдашней философской культуры: от сохранившегося на латинском Западе наследия античности до лучших достижений арабской мысли, от ортодоксального католического богословия до преследуемого церковью аверроистского свободомыслия. Вопреки утверждениям ряда католических исследователей, творчество Данте не сводимо к художественному воплощению теологических истин правоверного томизма. Искренне преклоняясь перед авторитетом создателя «Свода богословия» и «Свода против язычников» («Я с Беатриче в небесах далече Такой великой славой был почтен»,— говорит он о встрече и беседе с Фомой при своем восхождении в рай [36, с. 359]), он вовсе не был его безоговорочным последователем. Недаром он поместил в первом круге «Ада», в Лимбе, где находятся добродетельные язычники и иноверцы, рядом с «учителем тех, кто знает», Аристотелем,— Платона и Демокрита, Фалеса и Анаксагора, Эмпедокла и Гераклита, а неподалеку от них и создателя Великого комментария Аверроэса — этого, по словам Фомы, «извратителя» перипатетической философии; а к райскому блаженству своей волей вознес и жертву церковных преследований, главу парижских аверроистов — Сигера Брабантского. Признавая бесспорный для современной ему философии авторитет Аристотеля, Данте не только учитывал, наряду с томистским, и аверроистское его толкование, но и оказался не чужд неоплатоническим тенденциям средневековой философской мысли, идущим как от творений псевдо-Дионисия Ареопагита, так и от «Книги о причинах», приписанной Аристотелю, а в действительности являвшейся переработкой учения неоплатоника Прокла.

Структура мироздания Созданный Данте в его «священной поэме» великий синтез поэзии, философии, теологии, науки является одновременно итогом развития средневековой культуры и подступом к новой культуре эпохи Возрождения. Предстающая перед читателем картина мира по своей структуре еще вполне средневековая. Дело здесь не только в унаследованной от античности геоцентрической космологии; физическая «система мира» Аристотеля — Птолемея с землей в центре, с семью сферами светил, восьмой сферой «неподвижных» (фиксированных) звезд и помещенным за ее пределами «девятым небом» — небом неподвижного двигателя, придающего движение зримому миру, — оказывается включенной в качественно иную — сакральную — структуру мироздания христианской религии. «За пределами всех этих небес, — пишет Данте в «Пире», — католики помещают еще одно небо — Эмпирей, иначе говоря, небо пламенеющее или светносное, и полагают, что оно неподвижно, имея в себе, в каждой своей части, то, что необходимо его составу» [37, с. 139]. Поднявшись сквозь небеса светил, пройдя за пределы восьмого и девятого неба, ведомый Беатриче поэт возносится в область небесной иерархии, девяти ее чинов и выше — к лицезрению триединого бога христианства. Здесь теология не только подчиняет себе космологию, но и поглощает ее. В пределах Дантовой структуры мироздания расположено особое, сакрально организованное пространство, где абсолютному низу соответствуют мрачные провалы Ада с Люцифером, средоточием мирового зла, и абсолютному верху — бог. Где земля — не только физический центр обращения небесных тел, а место развертывания космической драмы сотворения, грехопадения и искупления человека. Где пространство вытянуто по вертикали согласно ценностной иерархии, где падение и возвышение соответствуют шкале нравственных ценностей. В этом иерархически построенном пространстве тленному миру земли противостоит вечный и нетленный мир небес. В этом мире сакрально не только пространство, но и время: разновременные исторические события сосуществуют в одновременности или вневременности, предстая перед судом вечности. Как отмечает М. М. Бахтин, временно-исторические разделения и связи заменены у Данте «чисто смысловыми вневременно-иерархическими

разделениями и связями» [14, с. 307]. Ограниченное пространство конечного мира противостоит бесконечности бога, конечное земное время — вечности.

Но мир поэтических образов «Комедии» обнаруживает разительное несоответствие той строго уравновешенной схоластической иерархии, которая была обоснована в теологических сводах св. Фомы. Недаром исследователи отмечают ту «напряженность» Дантова мира, которую «создает борьба живого исторического времени с вневременной потусторонней идеальностью» [там же, с. 308], то «крайнее перенапряжение» «средневековых мыслительных схем», которое и определяет собой преходный характер творчества великого поэта [9, с. 290—291].

Принимая в качестве непостижимой и непреложной истины догматы христианства, Данте идет своим путем в толковании соотношения природного и божественного начал — и в мире, и в человеке. Мысль о постепенном, опосредованном переходе от божественного первоначала к стихиям «пизанского» мира составляет важнейшую часть его представлений о мироустройстве. Не отвергая акта творения, он использует неоплатоническое по происхождению представление о постепенном нисхождении божественного света; при этом Эмпирей, огненное небо, приобретает функции и черты «мировой души» античных неоплатоников [см. 36, с. 369]. В результате божественный свет, всплывающий иерархически построенный мир, пронизывает его и ведет если не к обожествлению, то к оправданию природного начала. Природу Данте именует «искусством бога», «деянием божественного разума» [37, с. 331], что позволяет ему отказаться от противопоставления природного и божественного начал — противопоставления, лежавшего в основе знаменитого средневекового трактата диакона Лотаря (позднее папы Иннокентия III) «О презрении к миру и штичестве человека».

Предназначение человека Учение Данте о человеке нашло свое выражение как в теоретических формулировках его философских трактатов, так и во всей образной системе «Божественной комедии», где земное вторгается в запредельное, а личные и общественные страсти бушуют и в провалах Ада, и на ступенях Чистилища, и в райских высях, благодаря чему образуются отмеченные М. М. Бахтиным «как бы горизонтальные, полные временем ответвления от вневре-

менной вертикали Дантова мира» [14, с. 307—308] знаменитые драматические эпизоды поэмы.

Звучащие вполне в традиционно-аскетическом духе строки:

О христиане, гордые сердцами,
Несчастные, чьи тусклые умы
Уводят вас попятными путями!
Вам невдомек, что только червь мы —

завершаются напоминанием о двойкой — смертной и бессмертной — природе человека:

...В которых тлеет мотылек нетленный,
На божий суд взлетающий из тьмы [36, с. 200].

Соединение природного и божественного начал Данте видел в самом процессе возникновения человеческой души, рассматриваемой как завершение естественного развития актом творения: исходящая от тела «зидительная сила», обладающая «творческой властью», становится растительной, а затем животной душой, готовой к восприятию божественного творения. Бог «созерцает» «прекрасный труд природы» — не отвергая его, но завершая [там же, с. 268].

Из того, что человек есть некое среднее звено между тленным и нетленным, Данте делает вывод о его причастности «обеим природам». Двойкая — смертная и бессмертная — природа человека обуславливает и его двойкое предназначение: «... он один из всех существ предопределяется к двум конечным целям». Эти две цели человеческого существования суть два вида блаженства, одно из которых достижимо в здешней, земной, жизни и заключается «в проявлении собственной добродетели», другое же, «блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного лика», достижимо лишь посмертно и «при содействии божественной воли» [37, с. 361]. В этом учении о двойком предназначении человека проявился разрыв Данте со средневековой традицией, сразу же замеченный и осужденный томистами. Высшее, вземное, блаженство как цель человеческого существования, по Данте, не требует отказа от осуществимого на земле человеческого блаженства. Двум видам блаженства отвечают два пути: путь «философских наставлений», жизни «сообразно добродетелям моральным и интеллектуальным», и «путь наставлений духовных, превосходящих разум

человеческий». Один путь открыт благодаря человеческому разуму, другой — «благодаря Духу святому». Достижение двух видов блаженства требует и двойного руководства — земное предназначение человека осуществляется в гражданском сообществе, по предписаниям философии, под водительством светского государя — императора; к жизни вечной ведет, основываясь на откровении, церковь, возглавляемая верховным первосвященником [*там же*, с. 361].

Мысль о самостоятельности земного предназначения человека лежит в основе политической идеи Данте — программы единой всемирной монархии, светской, независимой от церкви. Четкое разделение земного и загробного блаженства ведет у него к требованию исправления церкви, отказа ее от притязаний на светскую власть, на земные богатства; этому идеалу обновленной, очищенной церкви подчинена и резкая критика современного Данте папства и всей церковной иерархии.

Обязательным условием не только посмертного воздаяния, но и нравственной оценки является для Данте свобода человеческого деяния, лежащая в основе принципа моральной ответственности. Поэтому он в равной мере отвергает как слепой провиденциализм, превращающий человека в игрушку в руках божественного провидения, так и детерминизм астрологов. Свобода воли в понимании Данте не позволяет избежать личной ответственности за происходящее в мире, свалив ее на бога или на безличную совокупность причин [см. 36, с. 226; 37, с. 250]. Пользуясь данной ему свободой, человек способен к свершению своего земного подвига, к исполнению своего земного предназначения. В трактате «Пир» Данте обосновал антифеодалное по социальной направленности учение о личном благородстве, не зависящем ни от знатности предков, ни от богатства.

Благородство человека — в его деянии, в котором он может уподобиться своему творцу. «Если бывают подлейшие и скотоподобные люди, — писал Данте в «Пире», — то точно так же бывают люди благороднейшие и едва ли не богоравные» [37, с. 246]. Более того, человеческое благородство, «приносящее столь многочисленные и замечательные плоды», даже «превосходит благородство ангела» [*там же*, с. 244], а в «Монархии» Данте называет дело, свойственное человеческому роду «почти божественным» [*там же*, с. 308]. Природа че-

ловека столь высока, что, если бы причины (природные и божественные, определяющие характер души) соединились в согласии, «то получился бы как бы второй воплощенный бог» [там же, с. 248]. Отстаивая идеал земного совершенства, не приносимого в жертву загробному блаженству (но и не противопоставляя одно другому), Данте обосновывает возможность возвышения природного (человеческого) до божественного. От требования следовать природному началу идет и призыв к героическому деянию, лежащему в основе представления о человеческом благородстве. Воплощением высоких представлений о человеке явился в «Божественной комедии» образ Улисса (Одиссея) — пророческий образ смелого первооткрывателя, в ком стремление к знаниям и славе преодолели страх нарушить запрет богов. Речь Улисса, обращенная к спутникам, звучит манифестом нарождающегося гуманистического представления о человеке:

О братья! — так сказал я, — на закат
Пришедшие дорогой многотрудной!
Тот малый срок, пока еще не спят
Земные чувства, — их остаток скудный
Отдайте постиженью новизны,
Чтоб, солнцу вслед, увидеть мир безлюдный!
Подумайте о том, чьи вы сыны!
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и знанию рождены [36, с. 119].

Не аскетическое подвижничество во имя отречения от мира и ухода от мирских забот, а достижение высшего предела земного совершенства — так понимает Данте предназначение человека. И напоминание о краткости земного существования, и ссылка на божественное происхождение человека служат не утверждению ничтожества человека в его земном существовании, а обоснованию призыва «к доблести и знанию».

Так вера в земное предназначение человека, в его способность собственными силами совершить свой земной подвиг позволила Данте создать в «Божественной комедии» первый гимн достоинству человека. Данте открывает путь к новой гуманистической антропологии.

Франческо Петрарка Гуманизм, возникающий в середине XIV в. сперва в Италии, а затем распространяющийся по всей католической Европе, не только составляет главное движение в духовной жизни

эпохи, но и определяет собой основное содержание философской мысли Возрождения на протяжении XIV—XV вв. Начало гуманизма связано с многообразным творчеством великого итальянского поэта, «первого гуманиста» Франческо Петрарки (1304—1374). Петрарка был не только создателем новой европейской лирики, автором всемирно прославивших его имя сонетов «на жизнь» и «на смерть» мадонны Лауры, патриотических канцон, аллегорических триумфов, гневных обличений папской курии — всех тех стихов, что составили его знаменитую «Книгу песен» на народном языке, — он был выдающимся мыслителем, первым общеевропейским властителем дум нарождающейся гуманистической культуры. В своих произведениях на латинском языке¹ он обратился к истокам тысячелетней культуры средневековья, к духовному наследию классической древности, и, опираясь на нее, вне традиционной системы схоластической учености, заложил основы нового мировоззрения. Гуманизм возникает как внефеодалная и антифеодалная по своей природе система культурных ценностей, отвечающая стремлениям и интересам новых общественных слоев, прежде всего связанных с подъемом итальянских городов, отбросивших изживавшие себя формы феодальных общественных отношений.

Петрарка был «первым гуманистом» — первым, но не одиноким. Деятельность его оказалась на редкость своевременной, вызвавшей огромный общественный резонанс. Свидетельством тому не только широчайшая слава, какой не имел до него ни один писатель средневековой Европы, но и образовавшийся благодаря его неутомимой активности круг поклонников, почитателей и, что еще важнее, единомышленников и продолжателей. Фактором первостепенного историко-культурного значения стала огромная переписка Петрарки — сотни его писем, по существу небольших трактатов по разным вопросам морали, политики, литературы; возродив античный жанр послания — «эпистолы», Петрарка превра-

¹ Эпическая поэма «Африка», эклоги, философские сочинения, прежде всего диалог «Моя тайна» (1342—1343), трактаты «Об уединенной жизни» (1346), «О монашеском досуге» (1347), «Инвектива против врача» (1352—1353) и памфлет «О своем и чужом невежестве» (1367).

тил его в мощное орудие формирования новой, гуманистической интеллигенции, возникающей вне традиционных центров средневековой культуры.

Петрарка осознает себя новым человеком и строит свою жизнь вопреки традиционным канонам и формам. Сын флорентийского изгнанника, нотариуса, он после смерти отца отказывается продолжать юридическое образование, начатое в лучших тогдашних университетах. А когда — одновременно идя навстречу явно выраженной мечте поэта — Парижский университет и Римский сенат выражают желание увенчать его, по обычаю древних, лавровым венком, он сознательно и демонстративно предпочитает признанному центру средневековой теологии и схоластической философии Вечный город, символически подчеркивая этим преемственную связь нарождающегося гуманизма с традициями античности.

Гуманизм против схоластики Время возникновения гуманизма — середина XIV в. — есть вместе с тем эпоха окончательного оформления и кодификации поздней схоластики — как в ее номиналистском, так и, особенно, в наиболее ортодоксальном томистском варианте, опиравшемся на возросший авторитет «ангельского доктора» Фомы. Его беатификация в 1323 г. недвусмысленно обеспечила «Своду богословия» и «Своду против язычников» официальную поддержку католицизма, и прежде всего «ученого» ордена св. Доминика, державшего в своих руках (вместе со склонявшимися скорее к учению Дунса Скота и номинализму францисканцам) не только монашеские школы, но и теологические факультеты и философское образование в университетах.

Гуманизм Петрарки зарождается не только вне традиционных центров ученой деятельности, но и вне самой этой деятельности, отвергая средневековую схоластику как систему со всеми ее освященными обычаями институтами. Вот как, например, не только сатирически, но, что важнее, с позиций стороннего и враждебного наблюдателя изображает Петрарка присвоение ученых степеней в средневековых университетах: «Наше время счастливее древности, — иронически заявляет он, — так как теперь насчитывают не одного, не двух, не семь мудрецов, но в каждом городе их, как скотов, целые стада. И неудивительно, что их так много, потому что их делают так легко. В храм доктора приходит глупый

юноша, чтобы получить знаки мудрости; его учителя по любви или по заблуждению прославляют его; сам он чванится, толпа безмолвствует, друзья и знакомые аплодируют. Затем, по приказанию, он всходит на кафедру, и, смотря на всех с высоты, бормочет что-то непонятное. Тогда старшие наперерыв превозносят его похвалами, как будто он сказал что-то божественное... По совершении этого с кафедры сходит мудрецом тот, кто вошел на нее дураком,— удивительное превращение, неизвестное даже Овидию» [56, т. 2, с. 19].

Данте воспринял схоластическую премудрость, хотя и пробирался в ее хитросплетениях своим, особым путем. Петрарка отверг ее с порога: мудрость университетской науки для него — воплощение глупости и бессмыслицы, а потому и оформляющий ее обряд предстает как пустая, лишенная всякого содержания форма. Знаменем новой мысли становится демонстративное провозглашение собственного «невежества»: в ответ на обвинение, услышанное от собеседников, воспитанных в аристотелевско-аверроистской традиции североитальянских университетов, Петрарка признает себя «невеждой» в «их» науке. С точки зрения официальной учености он им и был: недоучка, не получивший даже степени магистра, неспособный разобраться в тонкостях ни одной из дисциплин тогдашнего университетского образования. Новая гуманистическая культура, в овладении которой Петрарка превосходил всех своих современников, будучи лучшим знатоком античной литературы, поэзии, истории, мифологии, философии, владельцем одной из богатейших для того времени библиотек — собраний классических авторов, создателем произведений, вызывавших восторг современников и потомков, — культура эта оказалась несовместимой с традициями средневековья. Демонстративно провозглашая свое «невежество», Петрарка отвергал ученость своих оппонентов, противопоставляя ей свое, новое знание. Он с гордостью говорит о своих ученых занятиях: «Редко какой день (если только я был здоров) проходил у меня без дела, чтобы я не читал, или не писал, или не размышлял о прочитанном, или не слушал читающих или не выспрашивал молчаливых. Я посещал не только ученых мужей, но и славные науками города...» [192, с. 34].

Инвектива Петрарки «О своем и чужом невежестве» направлена не только против аверронского свободомыслия, но и против всей системы средневекового философского знания. В своей полемике, которую он вел на протяжении жизни, Петрарка не пощадил ни одного из факультетов средневекового университета. Досталось и медикам, и юристам, и схоластическим богословам, которые «желают навязать законы собственного наглого невежества богу, который смеется над ними» [95, с. 139]. Точно так же не щадит он и школьную философию университетов: «Я люблю философию,— заявляет он,— но не ту, болтливую, схоластическую, пустую, которой смешно гордятся наши ученые, а истинную, обитающую не только в книгах, но и в умах, заключающуюся в делах, а не в словах» [там же, с. 138].

Полемизируя против культа авторитета в схоластической философии, Петрарка подчеркивает, что он выступает «не против Аристотеля... а против глупых аристотеликов». «Самого же Аристотеля я полагаю величайшим из людей, но — человеком» [192, с. 72]. Исключительной обращенности к одному имени Петрарка противопоставляет богатство философской мысли классической древности, в которой Аристотель занимает хотя и почетное, но строго ограниченное место. В инвективе Петрарки против аристотеликов названы имена Пифагора и Анаксагора, Демокрита и Диогена Киника, Солона и Сократа, Цицерона и Плотина, Порфирия и Апулея, а венчает этот перечень имя «князя философов» Платона. Это еще не столько результат, сколько программа: время классической образованности впереди. Но возрождение античности уже стало в мировоззрении и творчестве Франческо Петрарки основанием для строительства новой гуманистической культуры.

Филологическая культура Петрарки, его борьба за классическую латынь против «варварского» языка схоластических трактатов, его стремление разыскать новые памятники античной литературы, установить наиболее верное, идентичное чтение античных текстов с помощью разрабатываемых им методов филологической и исторической критики — имели самое прямое и непосредственное отношение к возрождению философии и к процессу становления новой философии Возрождения. В тех исторических условиях, когда шел спор о языке

философской культуры, об отношении к тексту, филология оказывалась тоже философией гуманизма и играла далеко не техническую, а мировоззренческую роль [см. 95, с. 89]. Текст (будь то текст Аристотеля или иного античного мыслителя), став объектом историко-филологического исследования и критики, перестает быть вневременным источником авторитетных цитат (само слово «авторитет» — *auctoritas* — означало в схоластике собственно цитату), его можно и должно изучать, но не ссылаться на него как на источник неоспоримой истины. Обличая тех, кто «становятся перелазгателями чужих сочинений» [см. 206, т. 1, с. 85]. Петрарка видит в философе не толкователя, а создателя, творца новых текстов.

Антропоцентризм Гуманистическая мысль отказывается от теоцентризма средневековой схоластики. Она перестает играть роль «служанки богословия» прежде всего потому, что отвергает «рациональное» схоластическое богословие, нуждающееся в «служении» свободных искусств. Теология, богопознание — вообще не дело людей: «На что следует надеяться в божественных делах, — писал Петрарка в трактате «О монашеском досуге», — этот вопрос предоставим ангелам, из которых даже наивысшие пали под его тяжестью. Конечно, небожители должны обсуждать небесное, мы же — человеческое» [191, с. 309].

Этот поворот к проблемам человеческого бытия, пусть ценою отказа от универсальных онтологических проблем, теснейшим образом связанных с теологическими, обозначил одновременно решительный разрыв с традицией официальной, «школьной» философии университетов и определил предмет и содержание гуманистического философствования первого столетия гуманизма. Преимущественный интерес Петрарки и его последователей обращен ко всему кругу «*studia humanitatis*», к вопросам прежде всего этическим. Внутренний мир человека, и притом человека «нового», рвущего связи со средневековыми традициями и осознающего этот разрыв, — предмет напряженного интереса Петрарки.

При этом отход от «философски» (в духе Фомы Аквинского) трактованной теологии, равно как и от теологически (в духе того же Фомы) трактованной фи-

лософии, не означал ни атеистического, ни вообще вне-религиозного подхода к целям и задачам философствования. Но и религиозная проблематика сводится у Петрарки к размышлению о человеке. И когда он, ссылаясь на Августина, в трактате «Об уединенной жизни» заявляет, что «благородный дух человеческий ни на чем не успокоится, кроме как на Боге, цели нашего существования», он не забывает добавить: «... кроме как на себе самом, и на своих внутренних стремлениях» [там же, с. 226].

Эта обращенность к самому себе, к своему внутреннему миру характерна для ренессансного индивидуализма: путь к новой онтологии, к новому миропониманию шел через антропоцентризм нового толка. Своего рода антропоцентризм был характерен и для средневекового сознания. Но если в средневековом христианстве человек есть субъект космической драмы грехопадения и искупления, то гуманизм прокладывает путь к новой, обмирщенной антропологии, привлекая внимание к внутреннему миру человеческой личности и через это — к новой трактовке человеческого достоинства, места человека во Вселенной.

Обращенность к себе, к своим внутренним стремлениям составляет главное содержание всего многообразного творчества Франческо Петрарки, его стихов, философских трактатов, писем. В этом углубленном самоанализе неизбежно возникал вопрос о соотношении главных компонентов его внутреннего мира — земных страстей, литературных занятий, стремления к славе — с традиционными ценностями аскетического средневекового нравственного идеала.

Этому противоречию посвящен философский диалог Франческо Петрарки «Моя тайна». Характерно название этого сочинения: речь в нем идет о глубочайших внутренних конфликтах и их преодолении. Не менее характерен и подзаголовок диалога: «О презрении к миру». Трудно сказать, имел ли в виду автор знаменитый аскетический трактат Иннокентия III «О презрении к миру и о ничтожестве человека» или — что гораздо более существенно — всю средневековую аскетическую традицию, в которой тема «презрения к миру» играла важнейшую роль идеологического обоснования нравственного идеала, как его понимало христианское средневековье.

Но характерно и то, что в этом — как будто бы покаянном по замыслу — произведении не папу-аскета избрал себе в судьи Петрарка. В качестве собеседника в диалоге выступает блаженный Августин. Именно к авторитету ранней патристики — через голову схоластической и вообще средневековой церковной традиции — обращаются Петрарка, а вслед за ним и прочие гуманисты. В древних отцах их привлекала и их связь с античным культурным наследием, и их отличный литературный стиль, и прекрасный, «античный» еще, латинский язык, но главное — свободное от последующих схоластических наслоений размышление о человеке и его отношении к богу. Разумеется, и здесь речь шла не о простом заимствовании, а о переосмыслении и переработке патристической традиции в гуманистическом духе.

Диалог «Моя тайна» — не спор исторических персонажей, раннехристианского богослова, епископа Гиппонского блаженного Августина и поэта Франческо Петрарки. Персонажи диалога — Франциск и Августин — не отождествимы со своими историческими прототипами, оба они литературные образы. Спор в диалоге есть внутренний спор автора с самим собой, происходящий в нем самом спор гуманиста со сторонником христианской традиции. Поэт сам осознает в себе это противоречие, столкновение взглядов и исторических эпох и пытается разрешить его, избрав себе судьей любимого писателя, величайший авторитет западного христианства.

Устами Августина Петрарка уличает себя в состоянии внутренней душевной борьбы, раздвоенности: «Ты одержим какою-то убийственной душевной чумою, которую в новое время зовут тоскою, а в древности называли печалью» и признается: «Каюсь, что так. К тому же во всем, что меня мучает, есть примесь какой-то сладости, хотя и обманчивой... Я так упиваюсь своей душевной борьбою и мукою, с каким-то стесненным сладострастием, что лишь с неохотою отрываюсь от них» [79, с. 140].

Грехи, в которых обвиняет Франциска Августин, — алчность, честолюбие и сладострастие. В действительности, речь идет о привязанности к земным благам; о земной любви, о стремлении к земной славе. Земное, временное, тленное предстает перед судом вечности.

Так Данте столкнул трагические судьбы Паоло и Франчески — и свое горькое сочувствие этой судьбе — с немолимостью вечного приговора. Сам Франциск не только признает свою приверженность к земным страстям, но и стремится оправдать их, видя в них «лучшие радости» земного существования. Но и Августин в диалоге выступает вовсе не в роли сурового обличителя, фанатичного проповедника презрения к миру в духе средневекового аскетизма, а скорее в роли сурового и вместе с тем снисходительного наставника. «Я не ограничу средний уровень человеческих потребностей речной водою и дарами Цереры; эти пышные изречения оскорбляют человеческий слух и издавна нестерпимы» — в этих словах Августина из «Моей тайны» звучит осуждение лицемерной проповеди умерщвления плоти. Позднее последователи Петрарки в XV в. изберут монашеское лицемерие главной мишенью своей полемики. У Петрарки же Августин учит «не изнурять, а лишь обуздывать свое естество» [там же, с. 120]. Не удивительно, что и Франциск не уходит от мира, а в ответ на речи Августина излагает свой идеал добродетельной жизни: «Не терпеть нужды и не иметь излишка, не командовать другими и не быть в подчинении — вот моя цель» [там же, с. 128]. В те же годы¹ идеал уединения для ученых занятий он противопоставил чуждой мирским интересам монашеской жизни.

Наряду с оправданием потребностей и страстей земного человеческого существования важнейшее место в новой гуманистической системе нравственных ценностей занимало стремление к земной славе, — в особенности к славе посмертной, к бессмертию своего имени. «Вполне признаю это, — отвечает Франциск на упрек Августина, — и никакими средствами не могу обуздать этой жажды» [там же, с. 209]. Но за признанием следует не раскаяние, а апология славы, более того, Петрарка считает стремление это благородным свойством человеческой природы. Подобно Данте, для которого земное предназначение человека не противоречило высшему, внеземному, Петрарка не отвергает земной славы ради небесной, более того, он считает, что земные заботы составляют первейший долг человека и ни в коем случае не должны быть приносимы в жертву загробному

¹ В сочинении «Об уединенной жизни».

блаженству. Право заботиться о земной славе превращается в долг человека, ибо она недостижима без постоянного творческого труда: «Пока человек пребывает здесь, он должен добиваться той славы, на которую может здесь рассчитывать, а ту, большую, он вкусит на небе, где он не захочет уже и думать об этой земной. Следовательно, порядок таков, чтобы смертные прежде всего заботились о смертных вещах и чтобы вечное следовало за преходящим» [там же, с. 212].

В диалоге «Моя тайна» старый идеал презрения к миру уступает место новому нравственному идеалу нарождающегося гуманизма. Спор как бы не завершен: третья участница беседы — Истина — безмолвствует от начала до конца диалога. Вывод не сформулирован, но авторитетом Августина новая система представлений получает высшую санкцию. И убедительнее четко обозначенного итога звучат последние в диалоге слова Франциска: «Правда, теперь, пока мы говорим, меня ждут многие важные, хотя все еще земные дела» [там же, с. 223].

Эта принципиальная незавершенность, этот «начальный» характер творчества Франческо Петрарки — свидетельство совершенно сознательного поворота к созданию новой философии — философии гуманизма, поставившей в центр внимания внутренний мир человеческой личности в ее земном существовании, с ее земными страстями, в ее земной, активной, творческой деятельности.

Гуманизм как философия

Гуманизм представляет собой — и исторически, и типологически — первый период философской мысли эпохи Возрождения. Он охватывает период времени примерно в сто лет — от середины XIV до середины XV в.

Идеология гуманизма становится философской мыслью эпохи, отвоевывая в борьбе со схоластикой право быть философией. Речь шла о глубочайшем перевороте во всей системе философского знания. По-новому предстает характер философствования, источники философии, стиль мышления, сам облик философа, его место в обществе.

Гуманисты не были философами-профессионалами. Профессиональная, т. е. «школьная» (а именно таков смысл самого термина «схоластическая»), философия по-прежнему существовала в рамках узаконенных об-

щественных структур. Кафедры философии и теологии университетов еще долгое время оставались в руках представителей традиционного знания; университеты, монашеские ордена, монастырские школы оставались верны средневековой традиции, в них продолжали спорить номиналисты и реалисты, на публичных диспутах блистали остроумными аргументами сторонники «пути Фомы» и «пути Дунса Скота», спорили оккамисты и аверроисты.

Гуманизм зарождается и развивается вне этой традиции. Кружки ученых собеседников в городах-коммунах, на виллах богатых патрициев, при дворах меценатствующих синьоров становятся средоточием духовной жизни, очагами новой гуманистической культуры. Гуманисты — ученые без ученых степеней и званий, гордые своей, новой образованностью, политические деятели городских коммун, публицисты, поэты, филологи, риторы, дипломаты, педагоги, люди новой среды — определяют и характер новой философии.

Они самовольно и самозванно присваивают себе имя «философов». Никакие университеты и орденские капитулы не присваивали им званий докторов и магистров искусств или теологии, что было первым условием для профессиональных занятий философией в средневековых университетах. Но это не было посягательством на не принадлежащее им звание: в сами понятия «философ» и «философия» они вкладывали иной, чуждый схоластике смысл. Тех, профессиональных, философов они философами не считали, их школьную философию отвергали, и не могли, естественно, рассчитывать на официальное признание. Раннекапиталистическая мануфактура возникает вне цехового ремесла, либо обходя его, либо разлагая, либо подчиняя себе; вне цеховых традиций средневековой учености возникает и философия гуманизма.

Ученик и последователь Петрарки, ученый-гуманист и канцлер Флорентийской республики Колуччо Салютати (1331—1406), наставник и воспитатель блестящей плеяды флорентийских гуманистов первой половины XV в., полемически именует своего учителя «философом» — именно для того, чтобы противопоставить его современной (т. е. средневековой)¹ философии.

¹ Тогда ее еще так не называли; «средними» эти века стали для гуманистов, противопоставивших себя предшествующей эпохе.

Петрарка, подчеркивает Салютати, был сведущ в философии, но «не в той, чьею надутой важностью, пустой бесстыжей болтовней восхищаются в школах новейшие софисты,— а в той, которая взращивает души, воздвигает добродетели, счищает грязь пороков, и, отбросив изощренные словопрения, возвещает истину во всех вещах» [207, т. 1, с. 179].

Язык культуры В глазах «новых людей» (а именно свою новизну отчетливо осознавали и подчеркивали гуманисты второго поколения, гордо именовавшие самого Салютати «князем философов нашего века») утонченные диспуты мастеров диалектики позднего средневековья утрачивали содержание и представлялись бессмысленной болтовней. Переворот, начавшийся в эту эпоху, означал прежде всего смену языка культуры — язык прежней культурной традиции оказывался непонятным и чуждым. Речь идет и о языке культуры в широком смысле, о стиле мышления, и о языке профессиональной философии и науки — «варварской» средневековой схоластической латыни.

Для гуманистов, возрождавших «медь торжественной латыни» классической древности, а в начале XV в. принявших к истокам греческой культуры, язык средневековых философских трактатов, схоластических переводов Аристотеля вообще не был языком. Создание и защита новых переводов философских текстов Аристотеля свидетельствовали не просто о замене старых, менее совершенных переводов новыми, более удачными. Иным стало отношение к тексту. Очищая текст Аристотеля от средневековых «варваризмов», исправляя неверную терминологию, искажавшую смысл учения Стагирита, гуманисты возрождали подлинного Аристотеля, понять которого нельзя было вне общей литературной, исторической, философской традиции. Косноязычие средневековых переводов вполне устраивало схоластов любых направлений. То был цеховой, специализированный, технический язык тогдашней науки. Аристотель «с тонзурой» проходил в средневековой схоластике не только обряд пострижения, превращение в христианизированного философа на услужении теологии, он преобразался и стилистически, давая возможность для терминологических спекуляций. В новых переводах величайший авторитет схоластической философии перестал быть схоластом, он возвращался в систему классиче-

ской, античной философской литературной и языковой культуры. «Ибо когда я увидел,— объяснял свою позицию преемник Салютати и его ученик гуманист Леонардо Бруни,— что книги Аристотеля, написанные на греческом языке изящнейшим стилем, по вине плохого переводчика доведены до смешной нелепости, и, что, помимо этого, в самих вещах, и притом в высшей степени важных, много ошибочного, я взял на себя труд перевести их заново» [82, с. 21].

Новые переводы были резко враждебно встречены представителями старой схоластической традиции. Текст, возведенный на уровень не подлежащего обсуждению авторитета, не мог быть безболезненно подвергнут замене — без ущерба для самой построенной на авторитете текста системы.

Спор о языке — языке переводов и вообще о языке философствования — выходил за рамки литературного стиля. Спор был о том, чем вообще должна быть философия — достоянием цехового профессионального круга или широких общественных слоев. Профессиональному языку схоластических трактатов гуманисты противопоставляют изящество возрожденной латинской речи, возвращая философию общей литературной культуре. Понимание философского текста требует теперь не знания цехового жаргона замкнутого круга специалистов, а общей литературной культуры, знания всей — литературной, исторической — традиции классической древности.

Франческо Петрарка с гордостью принял от защитников схоластики упрек в невежестве. Леонардо Бруни обращает это обвинение самой схоластической философии: «О, достославные философы наших дней, дерзающие учить тому, чего сами не знают! Не могу надивиться на них, как учат они философии, не зная грамматики...» [152, с. 56]. Основанная на извращенных варварских текстах философия — не философия прежде всего потому, что строится на принципе авторитета. «Спросите их, на чей авторитет опираются они, обучая своей пресловутой мудрости,— продолжает свою обвинительную речь Бруни,— они ответят: «Философа», и говоря так, подразумевают Аристотеля... Так сказал Философ, говорят они, и противоречить им нельзя, потому что у них «Сам сказал» (*Ipse dixit*) равнозначно истине, как будто бы он был единственный философ и суж-

дения его так бесспорны, как если бы сам Пифийский Аполлон изрек их в своем священном храме!» [там же].

Античное наследие Полемика против культа Аристотеля как единственного источника философствования, как философа по преимуществу (Философа с большой буквы) имела прежде всего методологическое значение. Речь шла о способе философствования. Гуманисты отвергают верность одной традиции. Место Аристотеля — воплощения земной мудрости — занимает все богатство возрожденной ими античной философской культуры. Леонардо Бруни противопоставляет монотонности схоластического перипатетизма борьбу школ и направлений древней философии: «Некогда философия была перенесена в Италию Цицероном и орошена золотым потоком красноречия; в его книгах были изложены основания философии и тщательно разобраны воззрения различных философских школ. Это обстоятельство, как мне представляется, весьма способствовало побуждению к усердным занятиям, так что всякий, кто приступал к философии, имел перед глазами авторов, которым мог следовать, и научался не только защищать свои взгляды, но и опровергать чужие. Здесь были стойки, академики, перипатетики, эпикурейцы, и между ними возникали споры и разногласия» [152, с. 54]. Именно в существовании противоборствующих школ и течений, в борьбе направлений видит гуманист путь постижения философской истины.

Именно благодаря заслугам гуманистов, их неустанным поискам забытых античных текстов, их филологической и переводческой деятельности зарождающаяся в эту пору новая европейская философия получила в свое распоряжение многочисленные памятники греческой и римской философской мысли, сумела освоить и учесть в своем дальнейшем развитии философское наследие классической древности. Труды Цицерона знакомили с этико-политической проблематикой Рима и с историко-философской традицией древности. Тексты запово прочитанного и переведенного Аристотеля были дополнены произведениями его древних толкователей, и место средневековых комментаторов — Аверроэса, Фомы, Дунса Скота и других — заняли творения Темистия, Симплиция, Александра Афродисийского. Школа Стагирита предстала обогащенной многовековой традицией, — а школа, имеющая историю, уже не могла претендовать

на вневременной и непоколебимый авторитет. Открытие и перевод «Жизнеописаний философов» Диогена Лаэртского не только радикально изменили характер историко-философских знаний, расширив круг известных авторов, но и позволили, в частности, гораздо более объективно, чем это было в средние века, представить философию античного материализма. Особенно большое значение для реабилитации эпикуреизма имело открытие в 1417 г. поэмы Лукреция «О природе вещей». Сочинения Эпиктета и Марка Аврелия познакомили читателей XV в. с философией античного стоицизма, произведения Секста Эмпирика — с воззрениями скептиков. Впервые становятся доступными во всем объеме творения Платона, а затем и богатейшая неоплатоническая традиция. Немалую роль сыграли также популярные сочинения Плутарха, диалоги Лукиана и апокрифические сочинения позднеантичной эпохи, приписывавшиеся Орфею, Пифагору, Зороастру и Гермесу Трисмегисту.

Вся эта огромная работа не сводилась к открытию забытых памятников философской литературы. Гуманисты лишали античных мыслителей именно того вневременного ореола, которым были окружены, к примеру, Аристотель в философии или Вергилий в поэзии в средневековой системе представлений. Подход гуманистов был связан прежде всего с восстановлением исторической дистанции: чрезвычайно высоко ставя достижения древности, гуманисты в то же время отчетливо осознавали различие эпох, и, противопоставляя себя непосредственно предшествующей им средневековой культуре тысячелетнего «варварства», возрождая утраченные было связи с античностью, они саму античную культуру воспринимали как культуру иной, далекой эпохи. Возрожденные тексты воспринимались в определенном историческом контексте своего времени.

Гуманисты тоже были комментаторами изучаемых ими текстов, но это был совершенно иной род комментария, нежели средневековое толкование. Их филологический и исторический комментарий текста имел целью прежде всего объективное научное установление подлинного текста произведения как предварительное условие его плодотворного использования. Это была филологическая и историческая критика текста, а не его истолкование на предмет извлечения уже данной в нем неизменной истины. Подобный научный критицизм имел

далеко идущие последствия — и не только для филологии: объектом критики оказался в конце концов и текст Священного писания.

Изучая и используя многообразную философскую традицию, гуманисты отвергают слепое следование и подчинение ей. Мыслитель новой эпохи — индивидуалист, и подобно тому, как не в генеалогическом древе, а в личных заслугах видит он основание человеческого благородства, так в собственной деятельности, а не в верности традиции школы или учителя отстаивает он достоинство своей мысли. Принципиальная открытость любым традициям (в конце концов даже и поначалу отвергнутой традиции средневековой философской мысли, но уже не в качестве обязательно предписанной, а в качестве свободно избранной) служила поводом к обвинению в эклектизме. Мы действительно встретим в сочинениях гуманистов (а затем и в творениях многих более поздних философов эпохи Возрождения) подчас причудливый сплав разнообразных, иногда и противоречивых тенденций. Но результатом этой работы всегда являлась попытка создания своего, оригинального синтеза, отнюдь не сводимого к сумме использованных источников. Поэтому наряду с открытостью любым традициям свобода следования любой из них, свобода от подчиненности власти авторитета не только «Философа», но и вообще учителя, школы, право на самостоятельную мысль становятся важнейшими требованиями гуманизма. «У философов всегда была свобода говорить то, что они думают, — писал в трактате «Диалектические исследования» Лоренцо Валла, — противореча не только вождям чужих школ, но даже и вождю своей собственной школы. Насколько же большей должна быть свобода у тех, кто не причисляет себя ни к какой школе!» [206, т. 1, с. 210].

Художественная форма Новая философия находит свое выражение в новой литературной форме. Гуманизм отбрасывает традиционные «своды» («суммы») схоластической философии с их строгой формальной структурой, разделами, подразделениями, «дистинкциями», всю систему толкований, комментариев, тезисов, опровержений и возражений на опровержения, «вопросов», «проблем»: Схоластическая система жанров философских сочинений была связана с догматической, «комментаторской» манерой изложения,

построенной на толковании авторитетного текста и комментариев к нему. Этим профессиональным, школьным, цеховым жанрам гуманизм противопоставляет жанры литературно-риторические, рассчитанные на образованные общественные круги, а не на узкоспециализированную аудиторию. Тем самым гуманизм включает философские сочинения в общий поток латинской словесности, восстанавливая ее связи с художественной литературой, поэзией, историей, политикой, ораторским красноречием. Философские воззрения гуманистов находят свое выражение в построенной по правилам ораторского искусства речи — часто полемической инвективе; в дружеском послании, предназначенном для широкого круга читателей, а вовсе не только для непосредственного адресата¹; в философской поэме. Но важнейшим и излюбленным жанром гуманистической литературы, в том числе и в особенности литературы философской, становится диалог. Средневековые диалога практически не знало². Речь идет не только об усвоении и заимствовании античного литературного жанра, идущего от Платона и Лукиана. Ренессансный диалог — диалог особого рода, в нем невозможно отождествить позицию автора с высказываниями одного из персонажей. Именно возможность всестороннего обсуждения проблемы, многогранного раскрытия темы, соединения подчас противоречивых суждений привлекают гуманистов в диалоге, где истина предстает, как правило, не в четко сформулированном итоговом выводе, а в самой диалектике спора, в столкновении идей, в диалектическом рассмотрении реальных противоречий.

Характерна и показательна в этом плане позиция Джанотто Манетти, который именно так («диалогически») трактует не что-нибудь, а библейскую Книгу Иова. Приведя противоречивые высказывания, содержащиеся в этом ветхозаветном сочинении, Манетти объясняет их противоречивость тем, что Книга Иова «была

¹ К тому же иногда и фиктивного бывало, что гуманисты обращались в своих письмах к лицам давно умершим, к писателям и деятелям классической древности, или — как Петрарка — к далеким потомкам

² Использование диалога в чисто дидактических целях, оформление трактата в виде вопросов ученика и разъяснений-ответов учителя не только не меняет дела, но как раз подчеркивает принципиальную «недиалогичность» схоластического наставления.

составлена святым законодателем Моисеем как диалог о божественном провидении, где было необходимо, чтобы мнения говорящих были разнообразны и различны...» [82, с. 89]. Истина не отвергается, но она и не может быть исчерпана в высказываниях одного из собеседников, даже когда это «итоговая» речь, играющая роль синтеза ранее высказанных противоположных мнений. Действительный синтез диалога — не в заключительной речи, а в содержании диалога в целом, во всей совокупности выраженного и развитого в нем диалектического рассмотрения предмета спора.

Художественная форма ренессансных философских сочинений не случайна и не безотносительна к самому содержанию и стилю мышления гуманизма. Иерархическому представлению о космосе средневековой схоластики противостоит в гуманистической философии представление о мире, в котором происходит взаимопроникновение земного, природного и божественного начал. Строгой системе логических дефиниций — образное, пластическое, художественное мышление. Логической дедукции — интуитивное постижение гармонии мира. Риторика, поэзия, мифология оказываются наиболее адекватным способом выражения истины. В своей полемике против схоластики, против монашеско-аскетических обличений языческой поэзии гуманисты отстаивали не только свое право изучать мир античной мифологии и поэзии. Коллоччо Салютати, выступая против проповедников и защитников средневековой традиции Джованни из Сан-Миньято и Джованни Доминичи, доказывал допустимость и законность поэтических занятий. Апология античной поэзии и мифологии противопоставлялась при этом как монашескому аскетизму (видевшему в поэзии занятие греховное и опасное для спасения души), так и схоластическому «рационализму». В образах античной мифологии гуманисты стремились представить мир нравственных ценностей, новое учение о мире, боге и человеке, которое не могло быть выражено в категориях схоластической философии.

Отвергая метод схоластики, гуманисты подвергли коренному пересмотру и саму структуру схоластического знания. При этом, вопреки точке зрения ряда современных буржуазных исследователей, в частности П. О. Кристеллера [см. 171], речь шла не о вражде «гуманитариев», представителей гуманитарных спе-

циальностей, к сторонникам естественнонаучных изысканий. «Гуманитарный» уклон гуманизма¹ противостоял не естественнонаучным исследованиям. Речь шла о противостоянии теоцентрического средневекового теологически-философского знания и антропоцентрической системы воззрений гуманистов. Они, действительно, отвергали традиционную науку средневековых университетов — право, медицину, теологию, схоластическую философию. Но это не мешало им искать, изучать и возрождать важнейшие тексты античных ученых (ими были, в частности, открыты и переведены творения Архимеда, сыгравшие огромную роль в возникновении классической механики), памятники древней медицины, теории архитектуры. В схоластическом «естествознании» ими отвергался не столько предмет, сколько метод. Именно в гуманистических кругах оказался возможным не свойственный средневековой науке и философии интерес к ремеслу, к техническим знаниям, к практике, что особенно ярко проявилось в деятельности Леона-Баттисты Альберти и Паоло Тосканелли. Особенно близки оказались гуманисты к деятельности художников — живописцев, скульпторов, архитекторов. Они не только оказывали идеологическое влияние на художественное творчество, составляя программы художественных произведений, но и сами выносили из мастерской живописца и ваятеля, из великих созданий ренессансного художественного гения много полезного для создаваемой ими системы мировоззрения.

**Социальная
ориентация гуманизма**

Возникающая не на университетской кафедре и не в монастырской келье, а в самой гуще общественной жизни итальянского города философия гуманизма вполне осознанно связана с новыми общественными слоями. Колюччо Салютати, отстаивавший интересы торгово-промышленных слоев Флоренции и в качестве канцлера Флорентийской республики (в проведении ее внешней и внутренней политики) и в своих официальных документах, и в теоретических сочинениях, и в посланиях не забывает прославлять цехи и флорентийскую торговлю, купеческое сословие и городскую свободу. «Мы государство простонародное, — противоп-

¹ Отсюда и само название этого духовного движения, связанного с преимущественным вниманием к «человеческому» кругу наук, к изучению человека, человеческого общества и цивилизации.

ставляет он городскую коммуну ее феодальному окружению,—преданное одной торговле, но... свободное, и не только почитающее свободу у себя дома, но и охраняющее ее за пределами наших границ, так что нам необходимо и привычно стремиться к миру, в котором только и можем сохранить сладость свободы» [154, с. 28]. «Право» и «свободу» своего отечества прославлял в своей «Похвале Флоренции» Леонардо Бруни, противопоставляя их феодальному произволу и тирании государей. Но как Салютати защищал интересы флорентийской торгово-промышленной верхушки против составших наемных рабочих—«чомпи», так и Леонардо Бруни не забывает прославить богатство, удобство и красоту купеческих дворцов своего родного города и мудрость правления «гвельфских вождей», и даже объявить Флоренцию идеальным отечеством всех итальянцев: «Во всей Италии не найдется человека, который не считал бы, что у него есть двойное отечество, одно—сродственное у каждого, другое же общее—град Флоренция» [223, с. 14—15].

Гуманистическая антропология

Социальными корнями гуманизма определялась антифеодальная антисхоластическая и антитеологическая направленность гуманистической философской мысли.

Антропоцентризм гуманистической философии означал не только перенесение внимания с проблем онтологических на этические, но и перестройку всей картины мира, новое понимание центральной для средневековой и ренессансной философской мысли проблемы соотношения божественного и природного начал, отражавшей специфическое для этих эпох осмысление основного вопроса философии.

Земная жизнь человека привлекает внимание гуманистов. Мир в гуманистической философии—не юдоль печали и слез, а область человеческой деятельности. Бог рассматривается прежде всего как творческое начало, в уподоблении которому—главная задача и предназначение человека. И задачей философии оказывается не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства.

Гуманисты, как правило, не отвергают ни сотворения человека богом, ни бессмертия души. В атеизме их об-

виняли враги, и то редко, не всех и, как правило, без достаточных оснований. Но в своем учении о человеке они исходят прежде всего из представления о «природе человека». Основываясь на верно понятой человеческой природе (вписывающейся в единую с ней природу мироздания), строят они и человеческую нравственность, учение о человеческом благородстве, концепцию достоинства человека.

Природа — это «госпожа и устроительница мира» [82, с. 51], и строить нравственность следует из того, «чего требует природа человека» [*там же*, с. 50]. Так природное начало находит свое оправдание: «...то, что присуще нам от природы, менее всего достойно осуждения», заявляет Поджо Браччолини [152, с. 264].

Гуманисты редко когда прямо оспаривают христианское учение о грехопадении — они о нем просто напрочь забывают, и в своих построениях не принимают его в расчет. Если человек есть неразрывное природное единство тела и души, материального и духовного начал, то и осуществление человеком своего предназначения требует не борьбы с собственной природой, не преодоления греховной природы, а напротив, — следования природе. Место конфликта занимают поиски согласия и гармонии. Это относится как к природе самого человека, так и к положению человека в окружающем его мире — мире природы и общества, также получающем свое оправдание.

Такая постановка вопроса о человеческой природе прежде всего антиаскетична, она противостоит средневековому христианскому учению о ничтожестве и тщете «мира» и человека. Она противостоит и христианской нравственности, рассматривавшей именно борьбу и преодоление земной человеческой природы, привязывающей человека к миру, как величайший подвиг во имя спасения души. Христианскому подвижничеству, монашеской святости нет места в гуманистическом учении о человеке. Уход от мира, отказ от следования собственной природе, преодоление земных соблазнов — все это не имеет прежней ценности в системе гуманистической морали. Более того — поскольку именно следование природе провозглашается главной целью и обязательным условием достойного человека существования, всякое отступление от природы (тем паче — борьба с ней) представляется противоестественным, а стало быть, — не

чем иным, как жалким лицемерием. Именно «лицемерием» считают гуманисты приверженность враждебной природе аскетическому монашескому идеалу.

Эпикуреизм

Презрению к миру гуманизм противопоставляет принятие мира и радостей земного существования, умерщвлению плоти — гимн красоте человеческого тела, подвижнической жертвенности — учение о самосохранении, страданиям во имя спасения — культ наслаждения и пользы. В полемике против аскетизма гуманисты обращаются к возрожденному и реабилитированному ими античному эпикуреизму. В 30-х годах XV в. гуманист Козимо Раймонди (ум. 1435) создает «Речь в защиту Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков». Смысл ее — не только в защите эпикуреизма, извращенного в сочинениях средневековых богословов, но и в обосновании новой этической системы, исходящей из свойственного человеку от природы стремления к наслаждению. Эта апелляция к природе — самое существенное в сочинении Раймонди. «Мудрый человек» Эпикур, — говорит он, — «установил высшее благо в наслаждении, так как более всех постиг сущность природы, и понял, что мы так рождены и созданы природой, что более всего нам подобает иметь все члены нашего тела здоровыми и не ослаблять душевными или телесными невзгодами» [82, с. 49].

При этом в основу человеческой природы, из которой следует исходить в определении высшего блага или счастья, положено именно единство души и тела, равноправие духовного и телесного начал в человеке. Телесное не должно быть приписано в жертву духовному. «Если бы мы состояли только из души, — пишет Раймонди, — то я... слушал бы стоиков и считал бы, что счастье должно заключаться в одной лишь добродетели. Но если мы состоим из души и тела, почему стоики пренебрегают тем в человеческом счастье, что свойственно человеку и относится к нему?» [там же, с. 49—50]. Заботиться об одной душе, даже признавая ее главенство в человеке, нелепо, ибо «душа часто следует природе и строению тела и почти не может действовать без него» [там же, с. 50; ср. 152, 89].

Стремление к наслаждению заложено в человеке от природы, которая, «создав человека, так усовершенствовала его во всех отношениях, словно применив высочайшее мастерство, что он кажется созданным исключи-

тельно для того, чтобы быть в состоянии предаваться любому наслаждению и радости» [там же, с. 51]. Природа в философии гуманизма не только получает оправдание, но и сама служит первейшим доводом для оправдания этики наслаждения. Но если человек создан природой для наслаждения, то и мир, в котором должен жить и действовать человек, есть прекрасный мир, созданный для наслаждения. Природа не только дала человеку органы чувств, позволяющие ему наслаждаться красотой мира, но и создала саму эту окружающую его красоту. «...Мы наслаждаемся видом прекрасных вещей, и это происходит... по велению природы», это она создала «такими изящными и прекрасными» окружающие нас вещи [там же, с. 51]. Дело не сводится к чувственным наслаждениям, но само устройство человеческого тела, его органы чувств наилучшим образом приспособлены к восприятию красоты мира и наслаждению ею. Даже перипатетики, полагающие высшее счастье в созерцании и размышлении о сокровенных вещах, должны признать, говорит гуманист, что это высшее созерцание тоже есть вид наслаждения и что оно невозможно, если сопровождается страданиями.

Свойственное человеку стремление к наслаждению объясняет, по мнению К. Раймонди, и человеческую деятельность: «...все делается ради наслаждения»; для достижения счастья, заключающегося в наслаждении, люди способны переносить величайшие тяготы и труды, проявляют стойкость и храбрость в испытаниях, ради наслаждения занимаются изучением наук и искусств. Наконец, само стремление к добродетели, которая «является правительницей и создательницей наслаждения», объясняется тем, что она наставляет человека в следовании «подобающим» наслаждениям. Так этика наслаждения соединяется с этикой пользы и личного интереса, понимаемого в самом широком смысле. Эпикурейская этика, подчеркивает Раймонди, не только не ведет к власти пороков, но именно для соблюдения ее добродетель оказывается абсолютно необходимой [см. там же, с. 52—54].

Наслаждение, польза, личный интерес, выводимые из «природных», естественных, т. е. прирожденных человеку оснований этики, лежат в основании той апологии стремления к выгоде, которая составляет содержание диалога Поджо Браччолини (1380—1459) «Об алчно-

сти». Из стремления всего живого к самосохранению выводится здесь и стремление к личной пользе, выгоде; алчность, осуждаемая средневековым сознанием как тягчайший из пороков, по утверждению одного из участников диалога, «самой природой заложена и запечатлена в нас, подобно иным страстям, с которыми мы рождаемся на свет» [152, с. 264]. Стремление к самосохранению и пользе, вопреки средневековому аскетизму, рассматривается гуманистами как предпосылка человеческой деятельности и критерий ее моральной оценки.

В диалоге Лоренцо Валлы (1407—1457) «О наслаждении» или «Об истинном и ложном благе» последовательно рассматриваются три точки зрения — стоическая, излагаемая Леонардо Бруни (учителем Валлы, Поджо и других гуманистов первой половины XV в.), эпикурейская, вложенная им в уста Антонио Панормиты, поэта, автора непристойной латинской поэмы «Гермафродит», и заключительная, условно говоря, христианская (о ее действительном смысле речь впереди), с которой выступает Никколо Никколи, старший друг и наставник гуманистов. Вряд ли верно в защите «чести» как добродетели — высшего нравственного идеала — видеть одно лишь изложение враждебной гуманизму аскетической и феодальной морали. Идея чести, достоинства человека, преодолевающего свои порочные склонности, вовсе не чужда гуманизму, более того — она составляет важное направление гуманистической этики, прежде всего так называемого «гражданского гуманизма» Салютати и Бруни, связанного с начальным героическим периодом гуманистической культуры в ее борьбе за городские свободы против феодального произвола. Осуждение «природных» пороков человека в речи гуманиста вовсе не тождественно религиозному представлению о греховности человеческого рода, оно выдвигает на первое место представление о достижении человеком высшей добродетели путем преодоления низменной стороны своей природы. Противостоящая речи Бруни апология эпикуреизма в речи Панормиты содержит защиту наслаждения как высшего блага и опровержение учения о добродетели как лицемерного и чуждого человеческой природе, получающей таким образом полное оправдание. Poleмически заостренный эпикуреизм этого участника диалога отходит от подлинного учения великого

греческого философа; на первый план выдвигается именно чувственное наслаждение, личная польза. Правда, понимаемое прежде всего как польза наслаждение именно в пользе, т. е. верно понятом личном интересе, получает определенное ограничение. Человек, разумно стремящийся к личному благу, будет стремиться и к благу другого человека, других людей, к общей пользе и радости. Осуждая аскетическое насилие над собственной природой человека, Панормита призывает следовать природному началу.

В заключительной речи Никколи автор диалога пытается примирить между собой обе эти точки зрения в некоем синтезе, отвергающем как суровую добродетель стоицизма, так и ограниченный индивидуализм этики наслаждения и включающем вместе с тем в гуманистическую этику и соответственно переработанные христианские представления о нравственности. Еще в предисловии к диалогу Валла предусмотрел эту возможность синтеза, заявив, что высшее благо, отождествляемое им с наслаждением, «...двойко: одно в этой жизни, другое — в будущей; и то, и другое необходимо различать, но таким образом, чтобы видно было как предыдущее служит ступенью к последующему» [218, с. 896]. И в заключительной речи Никколи, заявив, что обе позиции — и стоическая и эпикурейская — заслуживают одновременно и одобрения и осуждения, пытается соединить их в признании высшим благом наслаждения — наслаждения, доступного в потустороннем мире, но не требующего отказа от наслаждений жизни земной. Таким образом, в основе этики Валлы лежит не отказ от наслаждений земной жизни как непереносимое условие и залог небесного блаженства, а следование единому принципу наслаждения па небе и на земле. Так сам христианский идеал оказывается подчиненным новой трактовке: земное блаженство оказывается предварительной ступенью к небесному. Но это земное блаженство уже не сводится, как в речи Панормиты, к одному чувственному наслаждению — оно включает в себя и достойное человека существование, когда общее понятие наслаждения подчиняет себе «честь» и «добродетель» стойков. Важно при этом понимание Валлой человеческой природы: когда Бруни говорит у него о ее несовершенстве, речь идет не о греховности, требующей

презрения к плоти и искупления, а о нуждающейся в преодолении низменной животной природе человека.

Достоинство человека И здесь мы подходим к главной проблеме гуманистической антропологии. Речь должна идти не просто об антропоцентризме, а о его характере. В своем роде антропоцентризм был свойствен и средневековому теологическому сознанию: оно, разумеется, теоцентрично, но проблема человека и для него была наиважнейшей. Средневековая мысль не сводила дела к одному «презрению к человеку», к учению о его «ничтожестве». Тот же папа Иннокентий III, как известно, собирался написать и вторую часть своего трактата, где речь должна была идти уже не о ничтожестве, а о величии человека. Правда, лишь собирался, но так и не написал, и не только из-за занятости укреплением папской власти в католическом мире; не случайно это не было сделано никем из его преемников и продолжателей, в то время как написанный им трактат о ничтожестве человека и о презрении к миру имел широкое распространение на протяжении XII—XIV вв. Постановка проблемы человека в средневековой христианской мысли определялась учением о грехопадении и искуплении, посредством которого с помощью божественной благодати только и могло быть достигнуто его спасение и в этом смысле — величие.

Гуманистическая мысль ставит вопрос иначе. Не отвергая собственно христианское учение, гуманизм рассматривает место человека в мире не с точки зрения грехопадения и спасения, а как проблему достоинства человека. Достоинство заключено прежде всего в признанной за человеком возможности возвыситься от «дикого», «варварского», «животного» состояния¹ до истинно человеческого. Это истинно человеческое состояние есть результат осуществления заложенных в человеке возможностей к совершенствованию. Заложенные в нем богом, они требуют для своего осуществления собственных усилий человека, культурной, творческой деятельности. Истинный человек есть не «дикий» варвар, а человек цивилизованный. Поэтому и совпадают в понятии

¹ Именно дикость, варварство, животность подчеркивают гуманисты в изначальном человеческом состоянии, и здесь несомненно сказались влияние поэмы Лукреция «О природе вещей» и вообще античного материализма.

«humanitas» («человечность») значение культурной деятельности, научно-литературных занятий и цивилизации и значение того, что мы именуем «человечностью», отделяющей человека от мира природы. Оправдывая природу человека, гуманизм на этом не останавливается. За природой следует культура. А высшим результатом этой деятельности по возвышению человека, высшим осуществлением человеческого достоинства является его «божественность», понимаемая не только как божественное происхождение, но и возвышение человека до того, по чьему образу и подобию он сотворен.

Красоте и величию человека, понимаемого как центр мироздания и высший результат божественного творения, посвящен трактат гуманиста Джанотто Манетти (1396—1459) «О достоинстве и превосходстве человека». Направленный против аскетического сочинения Иннокентия III и вместе с тем против всей средневековой традиции, трактат этот является итогом развития гуманистической мысли XIV — первой половины XV вв. Подчеркивая превосходство человека не только над животными, но и над всем миром одушевленных и неодушевленных существ, Манетти на первое место выдвигает красоту человека как высшего творения бога. Устройство человеческого тела свидетельствует о его красоте и целесообразности, наилучшим образом приспособленных к осуществлению деяния и познания, в которых и заключено главное предназначение человека: «Итак, какое соединение членов, какое расположение линий, какой облик могут быть в действительности или в помыслах более прекрасными, нежели человеческие!» — восклицает гуманист и вслед за античными мыслителями видит в совершенстве человеческого тела отражение красоты Вселенной, «откуда считается, что человек был назван греками микрокосм, словно бы некий малый мир...» [82, с. 59]. Но еще большее значение в глазах гуманистов имеет человеческий разум: «...о том, сколь велика и блестяща его сила, свидетельствуют многие великие и блестящие деяния человека и орудия, чудесным образом изобретенные и освоенные» [там же, с. 59—60]. Доказательством достоинства и величия человека являются науки и ремесла, мореплавание и открытие новых земель (заметим, что эти восторги высказаны в трактате Манетти за несколько десятилетий до начала эпохи великих географических открытий и

как бы предвосхищают их), и, разумеется, искусства. Автор трактата не только поклонник античного искусства, но в равной мере восхищенный современник великих художественных достижений Кватроченто: наряду с именами античных живописцев, скульпторов и архитекторов, он с гордостью называет имена авторов выдающихся творений — своих современников и земляков: «С каким изумительным остроумием построил Филипп по прозвищу Брунеллески, бесспорно глава всех архитекторов нашего времени, тот великий или, вернее, величайший и удивительный купол флорентийского собора, сделанный — невероятно сказать! — без всякого деревянного или железного каркаса» [там же, с. 60]. «Рядом с великими античными учителями живописи» ставит он Джотто, рядом с древними ваятелями — Лоренцо Гиберти, вспоминая о недавно созданных им и уже прославленных вратах флорентийского баптистерия.

Итак, бог «сделал человека прекраснейшим, благороднейшим, мудрейшим, сильнейшим, и, наконец, могущественнейшим» [там же, с. 64]. Достоинство человека гуманист видит преимущественно в его земном предназначении — в человеческой деятельности, которая должна служить продолжением и завершением божественного творения. Именно с эпохи гуманизма само понятие «творчество», бывшее до того исключительной прерогативой бога, применяется к человеческой деятельности, и такое перенесение на человека одного из божественных атрибутов неизбежно вело к его обожествлению. Манетти говорит о «человеческом роде, который, будучи предназначен быть как бы возделывателем земли, не допускает, чтобы земля одичала от свирепых зверей и сделалась пустынной от грубых корней растений, и благодаря труду которого равнины, острова, берега покрыты пашнями и застроены городами» [там же, с. 65]. Первоначальное, т. е. божественное, творение мира совершенствуется «нами», людьми, гордо восклицает гуманист. «Ибо является нашим, т. е. человеческим, поскольку сделано людьми, то, что находится вокруг: все дома, все укрепления, все города, наконец, все сооружения на земле... Наши — живопись, скульптура, ремесла, науки, наша — мудрость...» [там же, с. 67].

Человек и мир — равно прекрасные творения бога — получают в гуманизме совершенное оправдание. Прекрасен человек, созданный для наслаждения миром.

Прекрасен и мир, созданный для наслаждения: «Сам мир так пристроен и красив, что не может быть лучше ни в действительности, ни в помыслах» [там же, с. 64]. Само божественное провидение, говорит Манетти, «очевидно, было эпикурейским, раз захотело людям уготовить и дать столь разнообразные и вызывающие удовольствие виды как одушевленных существ, так и неодушевленных вещей» [там же, с. 69]. Отвергая восприятие смерти и оплакивание человеческой жалкой участи, принятое в аскетической средневековой литературе, гуманист заявляет, «что в нашей обычной и повседневной жизни мы владеем большими видами наслаждений, чем мучений» [там же, с. 80].¹ Но отнюдь не к гедонистическому культу пассивного наслаждения призывает гуманистическая этика. Предназначение человека — деятельность в этом мире, его долг — действовать и познавать [там же, с. 70], и именно в деянии должен находить человек высшее доступное ему наслаждение [там же, с. 94]. Оспаривая нелепые, с точки зрения жизнерадостной гуманистической концепции мира и человека, рассуждения Иннокентия III, Манетти писал: «Но собственные плоды человека — не мерзость отбросов и нечистот... скорее плодами его можно почитать многообразные деяния рук и ума — ради них, как дерево для плодоношения, от природы рождается человек!» [152, с. 470].² Человек обожествляется в философии гуманизма, он провозглашается существом «скорее божественным, чем человеческим», атрибуты божественности присваиваются его уму и деяниям [см. 82, с. 67—68].

Такой антропоцентризм не мог остаться без последствий и для гуманистических представлений о мире. Обожествленной оказалась и природа, окружающая и породившая человека, и не случайно в произведениях гуманистов она если и не прямо отождествляется с богом, то постоянно употребляется в качестве синонима понятия «бог»: Манетти говорит о создании человека «богом или природой»; Леон Баттиста Альберти говорит, что «Природа, т. е. Бог, вложила в человека элемент небесный и божественный, несравненно более прекрасный и благородный, чем что-либо смертное» [55, с. 235—236].

Гуманистическая антропология поддерживает в человеке деятельное начало. Тем самым она противостоит как средневековому аскетизму, так и пассивности

гедонистического наслаждения. «Человек рождается не для того, чтобы влечь печальное существование в бездействии, а чтобы работать над великим и грандиозным делом. Этим он может, во-первых, угодить богу и почитать его и, во-вторых, приобрести для самого себя наилучшие добродетели и полное счастье», — так формулирует важнейший вывод гуманистической этики Леон Баттиста Альберти (1404—1472), гуманист, художник, архитектор, в самом себе воплотивший гуманистический идеал всесторонне развитого человека [там же, с. 237].

Подобный идеал гармонически развитой совершенной личности лег в основу гуманистической педагогики, оказавшей огромное влияние на развитие педагогической теории и практики последующих столетий и в значительной мере определившей воспитание нескольких поколений европейской интеллигенции эпохи Возрождения. Из гуманистического учения о красоте человека следовала забота о физическом развитии, о гармоническом сочетании в человеке разнообразных способностей и качеств.

Гуманистический идеал «обожествленного» человека есть идеал героический. Не «золотая середина» этического учения перипатетиков, а максимальное развитие и осуществление лучших человеческих качеств становится нравственным идеалом гуманизма. На смену «ветхому Адаму», праотцу, чье грехопадение ввергло человека в пучину греха и гибели, приходит героический образ Прометея, становящийся знаменем новой гуманистической культуры. На первый план в учении о достоинстве человека выдвигается величие его ума и подвига, величие духа, величие гения. Гуманизм усматривает божественность человека в великих и прекрасных деяниях. Свое наиболее яркое и последовательное воплощение гуманистическая антропология нашла в великих художественных созданиях ренессансного искусства.

Оправдание («реабилитация») мира и человека, принимающее вид их обожествления, посит в философии гуманизма преимущественно этический и эстетический характер. Речь идет скорее о пересмотре традиционной ценностной шкалы, чем о глубокой перестройке всей картины мироздания. Онтологические проблемы в произведениях гуманистов затрагиваются лишь косвенно; чаще всего можно говорить лишь о выводах, логически

следующих из их этических концепций, либо о подразумеваемых, но прямо не сформулированных общетеоретических предпосылках этих концепций.

Мир и человек в философии гуманизма возвышается до бога, но мир гуманистической философии не совпадает с божественным первоначалом. Эпитет «божественный» означает в языке гуманизма оценку достигнутой человеком высшей степени совершенства: «божественной» именуют «Комедию» Данте, «божественным» самого ее автора, равно как и Микеланджело; термин этот заменяет традиционную «святость» христианской аксиологии, подразумеваемая именно земное, своими силами достигнутое совершенство, наряду с эпитетами «героический», «великодушный», «великолепный», отражающими все то же земное величие и не случайно применяемыми к коронованным и некоронованным властителям.

«Божественность», о которой идет речь у гуманистов, связана скорее с языческим античным пантеоном; постоянное употребление множественного числа («бессмертные боги») и имен древней мифологии, конечно, не означает возврата к древнему политеизму, но свидетельствует о том, что проблема соотношения божественного и природного начал гуманистической философской мыслью еще не поставлена. А между тем без ее решения невозможно было преодоление философии и теологии средневековой схоластики. Поэтому и свободомыслие гуманистов, как правило, не идет далее религиозного индифферентизма и антицерковной полемики. Постановка и попытка решения коренных онтологических проблем философии в плане соотношения бога и мира составила философское содержание ренессансного неоплатонизма.

РЕНЕССАНСНЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ



Николай Кузанский Родоначальником ренессансного платонизма был крупнейший европейский мыслитель XV в. Николай Кузанский (1401—1464). Он родился в Германии — в местечке Куза Трирской епархии, в семье зажиточного крестьянина-рыбопромышленника Иоганна Кребса. Свое первоначальное образование он получил в Девентере в школе «братьев общей жизни». Это формально светское, но по характеру своему близкое к монашеству сообщество, возникшее на основе религиозного движения «нового благочестия» в Нидерландах во второй половине XIV в., ставило своей целью нравственное преобразование общества путем воспитания глубоко личной религиозности. Господствующей внешней обрядности и хитросплетениям схоластической теологии «братья» противопоставляли стремление к совершенствованию путем «подражания

Христу», его земным поступкам и человеческим добродетелям. Мистицизм «братьев общей жизни» способствовал отчуждению будущего философа от «рационализма» схоластического богословия. В дальнейшем он продолжил образование в Гейдельбергском и Падуанском университетах, где стал доктором канонического права, а позднее — в Кельнском университете, где значительным влиянием пользовались следовавшие неоплатонической традиции средневековья сторонники Альберта Великого. Необычайно одаренный, преданный церкви и энергичный священник делает успешную церковную карьеру, много сил уделяя попыткам реформирования церковных прав и учреждений, и становится (в 1448 г.) кардиналом. Его многообразная церковно-политическая деятельность была направлена к попыткам восстановления единства и авторитета католицизма, достижению мира и согласия вероисповеданий; он принимает участие в посольстве в Константинополь с целью добиться участия православной церкви в Феррарско-Флорентийском соборе, ведет переговоры с гуситами, выдвигает планы имперских реформ, борется с развращенностью духовенства. Благодаря покровительству пап (особенно папы-гуманиста Пия II) Николай Кузанский играл выдающуюся роль в церковно-политической жизни Европы своего времени, вместе с тем уделяя большое внимание ученым занятиям. Им оставлено обширное литературное наследие, включающее научные трактаты и проповеди, сочинения по философии, богословию, по церковно-политическим вопросам и объединяемое единой системой религиозно-философских воззрений¹.

¹ Главные его философские сочинения — трактат «Об ученом незнании» (*De docta ignorantia*, 1440), примыкающий к нему одновременно написанный логико-философский трактат «О предположениях» (*De coniecturis*), теологические трактаты «О сокрытом боге» (*De Deo abscondito*), «О поисках бога» (*De quaerendo Dei*), «О сыновности бога» (*De filiatione Dei*) и «О подателе света» (*De dato patris luminis*), относящиеся к 1442—1445 гг.; «О творении» (1447) и содержащие дальнейшее развитие его философской системы «Апология ученого незнания» (*Apologia Doctae ignorantiae*, 1449), диалоги с участием «Простеца» (*Idiotae libri*); «О мудрости», «Об уме», «Об опыте со взвешиванием» (*De Sapientia, De Mente, De staticis experimentis*, 1450), «О видении бога» (*De visione Dei*, 1453) «О берилле» (*De beryllo*, 1453), «О бытии-возможности» (*De possessis*, 1460), «О неинном» (*De non-aliud*, 1462), «Об охоте за мудростью» (*De venatione Sapientiae*, 1463) и «О вершине созерцания» (*De apice theoriae*, 1464).

Философия Николая Кузанского тесно связана с традицией средневекового неоплатонизма начиная с «Ареопагитик» (творений, приписывавшихся по церковной традиции ученику ап. Павла Дионисию Ареопагиту) и включая тяготеющий к неоплатоническому пантеизму труд Иоанна Скота Эриугены «О разделении природы», сочинения средневековых пантеистов платоников Шартрской школы (XII в.), Давида Динанского (нач. XIII в.). Особенно велико воздействие на него немецкой пантеистической мистики Мейстера Эккарта.

Характерен при этом разрыв Николая Кузанского с ортодоксальной традицией средневекового схоластического богословия. Ему глубоко чужды попытки создания «рационалистических» систем, он отвергает не только авторитет Аристотеля и его средневековых толкователей, но сам метод схоластического «познания» бога и мира. Отход от схоластики обусловлен не только воздействием мистических течений прошлого, но и гуманистическими связями и симпатиями Кузанца.

Связи эти не исчерпывались личным знакомством и дружбой Николая Кузанского с гуманистами Энеем-Сильвием Пикколомини (впоследствии папой Пием II), с Лоренцо Валлой, Амброджо Траверсари и другими. Их увлеченность античным культурным наследием не осталась без воздействия на духовный мир Кузанца. Известно, что он включился в гуманистическую «охоту» за древними рукописями и открыл в одном из немецких монастырей 12 неизвестных комедий Плавта, привозил рукописи и из Константинополя. Но собственно филологические занятия играли для него роль подсобную. Филологическая культура гуманизма сказалась в том, что кардинал из Кузы изучил греческий язык и обратился к подлинным памятникам античной философии (известно, что он читал в оригинале Платона и Прокла), а имевшие прочную средневековую традицию «Ареопагитики» предпочитал читать в новом латинском переводе, сделанном для него его другом гуманистом Амброджо Траверсари. С гуманизмом его связывает обращение к диалогической форме в ряде важных его сочинений (цикл диалогов, объединяемых участием в них «Простеца»). Само обращение в этих диалогах к образу «неученого», «простака», которому открыты глубочайшие истины философии, имело полемический, антисхоластический характер и несомненно связано с

гуманистической полемикой против «профессиональной» философии университетов. Правда, стиль его латинских сочинений далек от легкости и изящества творений итальянских гуманистов, но объясняется это не столько верностью средневековой латыни, сколько глубиной и сложностью того философского содержания, для которого гуманистическая литература еще не нашла соответствующей формы. С гуманистами связывают Николая Кузанского и общность научных интересов, углубленное внимание к проблемам астрономии, космографии, математики,— при этом речь идет не о «литературном», «филологическом» движении в гуманизме, а о гуманистах-ученых, таких, как его друг и соученик Паоло Тосканелли. Естественнонаучные и математические интересы Николая Кузанского ближе к новой науке итальянского Кватроченто, чем к схоластической науке средневековья.

«Ученое незнание» Центральной проблемой философии Николая Кузанского является проблема соотношения бога и мира. Но его теоцентризм представляет собой явление новое и совершенно чуждое всей традиции средневекового католического богословия. «Рациональному» обоснованию теологических истин в духе «сводов» Фомы Аквинского, самоуверенному схоластическому «знанию» о боге и мире Николай Кузанский противопоставляет концепцию «ученого незнания», давшего имя его первому и важнейшему философскому труду. Ученое незнание не есть отказ от познания мира и даже бога, это не уход на позиции скептицизма. Речь идет о невозможности выразить полноту познания в терминах схоластической формальной логики, о сложности и противоречивости самого процесса познания. Философ должен исходить в постановке и решении проблемы мира и бога именно из своего «незнания», из несоизмеримости объекта познания и прилагаемых к нему понятий и определений.

«Ученое незнание» есть отказ от господствовавшей в богословской мысли католического средневековья «положительной» теологии. Единственно возможным способом постижения бога объявляется так называемое апофатическое или отрицательное богословие. Само по себе перечисление божественных атрибутов оказывается в глазах философа несостоятельным, так как ни одно какое-либо определение, ни все они в совокупности не

могут исчерпать бесконечности и величия божественной природы.

Само понимание бога в философии Николая Кузанского свидетельствует не столько о религиозном, сколько философском подходе к проблеме бога и мира. Бог трактуется им как бесконечное единое начало и вместе с тем как скрытая сущность всего. В основу своего философствования Кузанец кладет такое понимание бога, которое было выработано философией античного неоплатонизма и воспринято от нее христианским богословием в творениях псевдо-Дионисия Ареопагита и его последователей.

Прежде всего это означало отход от религиозной персонификации бога и упрощенно антропоморфных представлений о нем. Характерно, что, защищаясь от обвинений в еретическом пантеизме, выдвинутых против него томистским богословом Иоганном Венком, Николай Кузанский счел необходимым различать бога как предмет религиозного почитания, культа, основывающегося на «положительных утверждениях» ортодоксальной теологии, от бога как объекта философского познания, возможного только с позиции ученого незнания, сохраняющего за собой «суждение истины» [см. 91, с. 47]. А в трактате «О неинном» он различает язык писания от языка философского рассуждения: «те, кто именуют троицу отцом, сыном и святым духом», говорит он, «менее точно» приближаются к божественной триничности, хотя «надлежащим образом пользуются этими именами ради согласованности с писанием». Ближе к истине оказались бы те, кто «провозглашает троицу единством, равенством и связью», т. е. кто трактует ее в терминах предложенной им философии. Правда, он делает существенную оговорку: «Если бы эти термины оказались включенными в священные книги» [76, с. 233]. Итак, Николай Кузанский, отвергая терминологию Священного писания, ставит проблему бога не столько как теологическую, сколько как собственно философскую проблему. Речь при этом идет о соотношении конечного мира, мира конечных вещей с их бесконечной сущностью, с бесконечным, безмерно великим первоначалом. Постигание бесконечного бытия в его соотношении с бытием конечным есть глубоко философская проблема. Рассматриваемая в таком плане, она не могла быть поставлена и решена в пределах традиционного богословия с его

формально-логическим аппаратом и жесткими дистрикциями. Здесь необходим был иной, в сущности своей глубоко диалектический подход, и именно диалектика мира и бога составила главное содержание философии Кузанда. Трактовка бога как бесконечного единства связана у Николая Кузанского с диалектическим учением о боге как средоточии единства противоположностей и о переходе от бога к миру как процессе раскрытия этого диалектического единства, как о переходе от единства к множественности, от бесконечности к конечному.

Бог, рассматриваемый Николаем **«Максимум»**, **«непное»**, **«бытие-возможность»**, Кузанским в полном отвлечении от мира конечных вещей как несоизмеримое с ними величайшее начало бытия, получает у него наименование абсолютного максимума, или абсолюта. Бог есть единое и единственное начало: «Абсолютный максимум единственен, потому что он — все, в нем — все, потому что он — высший предел» [76, с. 8]. Он — максимум, так как он то, более чего не может быть, но так как он не может быть и менее того, что он есть, то он может быть поименован также и минимумом, и в нем абсолютный максимум и минимум совпадают: «Так как абсолютный максимум непременно содержит действительно все вещи, какие только возможны вне какой бы то ни было противоположности, то максимум совпадает с минимумом» [там же, с. 12]. Максимум бесконечен, и поэтому он не только превосходит все вещи и включает их в себе, но он «несравненно выше их всех» [там же, с. 46]. В более поздних сочинениях Николай Кузанский применяет для наименования бога понятия «непное» и «бытие-возможность». В качестве «непного» бог «есть для всего принцип бытия и познания» [там же, с. 227]. «Непное» есть наиболее полное выражение «отрицательного» определения бога, в качестве «непного» он не есть «ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо другое», «ни не-сущее, ни ничто» [там же, с. 229]. Именно определение бога как «непного» приводит к категорическому выводу отрицательного богословия, что «бог есть все во всем и в то же время ничто из всего» [там же, с. 234]. Понимание бога как «бытия-возможности» (*possest*) исходит из того, что «только один бог есть то, чем он может быть» [там же, с. 294], т. е. включает в себе всю возможность бытия

и в то же время всю полноту вечной актуализации бытия.

Казалось бы, такое «отрицательное» определение бога имеет целью показать несоизмеримость бога и мира, неприменимость к нему ограниченных «мирских» определений, отделить и отдалить творца от творения. Однако именно так трактуемый в философии Николая Кузанского бог выявляется не в его потусторонности, трансцендентности миру, а в его неразрывном единстве с миром. Бог, понимаемый как «все во всем», охватывающий собой все сущее как бесконечная его причина и сущность, содержит мир в себе. Вопрос о соотношении бога и мира Николай Кузанский решает вне ортодоксальной креационистской концепции временного творения мира «из ничего». Он отвергает дуалистическую трактовку мира и бога. Мир содержится в боге, бог охватывает собой весь мир. Это позиция пантеистическая, но склоняющаяся скорее к пантеизму мистическому: не бог отождествляется с природой, а природа, мир заключены в боге.

«Развертывание»

Для характеристики процесса перехода от бога к миру Кузанец избегает понятия единовременного акта творения из ничего. Не употребляет он и неоплатонического понятия «эманации», истечения мира из бога. Применяемый им термин позволяет раскрыть глубокий процесс перехода от бога к миру и от мира к богу. В этом процессе происходит то, что Николай Кузанский именует «развертыванием» из бога того, что содержится в нем в «свернутом» виде. Эти понятия (*complicatio-explicatio*) позволяли идти дальше неоплатонической эманации от высшего начала к низшему: в новой трактовке у Кузанца исчезает свойственный неоплатоническому эманатизму момент «нисхождения». Здесь речь идет о «саморазвертывании» абсолюта, что ведет к более глубокому пониманию мира как единства, к преодолению иерархических представлений о мире. Однако божественное первоначало не находит своего исчерпывающего воплощения в мире природы: Кузанец подчеркивает, что «никакое создание не есть в смысле акта все то, чем оно может быть, так как творческая потенция бога не исчерпывается в его творении» [там же, с 294]. Бог есть все, но он «есть все в свернутом виде». Созданный же богом мир, «все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде» [там же].

Если бог «есть все во всем», но «в свернутом виде», то это же «все», будучи «развернуто», существуя «в развернутом виде в мирской твари», — «есть мир» [*там же*, с. 295].

Подобно тому, как линия есть развертывание точки, время — развертывание мгновения («теперь»), движение — развертывание покоя [см. *там же*, с. 197—198], так и весь мир предстает как развертывание собственной сущности, свернутой в боге, как раскрытие или развитие (термин *evolutio* также встречается в сочинениях Кузанца в качестве синонима «развертывания») заключенной в боге возможности бытия. В учении о «развертывании» заключена онтологическая основа диалектического представления о «совпадении противоположностей» в бытии бога и мира.

От позднейшего натуралистического пантеизма Николая Кузанского отличает отказ признать «развернутую» в мире божественную сущность богом, отождествить божественное и природное начало. Приведя в диалоге «О неинном» мнение одного из собеседников о том, что «Давид из Динанта и философы, которым он следовал, весьма мало ошибались, когда именовали бога материей, умом и природой, а видимый мир — видимым богом», он возражает на это, исходя из мнения «богослова» (т. е. Дионисия Ареопагита), что «бог не может мыслиться как нечто»; материя, ум и природа, будучи проявлением (развертыванием) божественной сущности, не исчерпывают ее и не тождественны ей [см. *там же*, с. 266—267].

Понимаемое как развертывание творение не может быть временным: «Поскольку творение есть бытие бога, никто не подвергает сомнению, что оно — вечность», оно «не могло в самом бытии не находиться в вечности» [*там же*, с. 64]. Но в таком случае и сам акт творения, не будучи временным, не будучи творением «из ничего», становится проявлением заключенной в боге необходимости, а не проявлением божественной воли, как учила религия откровения.

Поэтому, сославшись на мнение «благочестивых авторов» о том, что бог создал мир, «чтобы дать узреть свою доброту». Кузанец сопоставляет с этим суждением свое положение о том, что бог создал мир «потому, что он — сама абсолютная максимальная необходимость» [*там же*, с. 65].

**Проблема
бесконечности
и космологии**

Вселенная, существующая как вечное развертывание божественного первоначала, лишь в нем, едином максимуме, «существует в степени максимальной и наиболее совершенной»; «во множестве», т. е. вне максимума, она «существует лишь ограниченным образом» [там же, с. 9]. Но эта «ограниченность» — лишь показатель отличия Вселенной от бога. Представление о Вселенной в философии Николая Кузанского подвергается самому радикальному пересмотру. Схоластической картине мира, где сотворенный во времени конечный мир ограничен сферой неподвижных звезд и небом эмпиреев, где «перводвигатель» отождествляется с богом христианской религии, Николай Кузанский противопоставляет свое учение о космосе, отвечающее его пантеистическим представлениям о боге и мире. Если бог есть «окружность и центр, так как он везде и нигде» [там же, с. 100], то мир не имеет самостоятельного, отграниченного от бога существования, а стало быть, и замкнутой фигуры с самостоятельной окружностью и центром в духе томистской и аристотелево-птолемеевой космологии. Ибо нигде в космосе «вне бога нельзя отыскать точной, равно отстоящей от различных точек, окружности, потому что он один — бесконечное равенство» [там же, с. 97].

В результате такого уподобления природного космоса богу мир «имеет свой центр повсюду, а окружность нигде» [там же, с. 100]. Мир не бесконечен, так как в таком случае он был бы равен богу, но он не имеет и границ, «ибо если бы он имел центр и окружность, то имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец, и сам был бы завершен в отношении чего-то другого» [там же, с. 97]. Так из принципа зависимости мира от бога Кузанец выводит его безграничность: мир не может быть обособлен от божественного «свернутого» начала даже в своем пространственно-физическом существовании. «Наш мир не бесконечен», но «все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен» [там же]. Из этого следует важнейший для космологии вывод, что «Земля не есть центр мира» и что «окружность его не является сферой неподвижных звезд» [там же].

В космологии Николая Кузанского Земля лишается своего привилегированного положения центра Вселен-

ной: не Земля, а бог «является и центром земли, и всех сфер, и всего того, что есть в мире». Поэтому бессмысленно приписывать Земле неподвижность, равно как и полюсам замыкающей мир небесной сферы фиксированных звезд: «Нельзя найти для звезд середины, равно отстоящей от полюсов» [там же, с. 98].

Было бы неверно видеть в космологических построениях Кузанца прямое предвосхищение коперниканского гелиоцентризма. Отвергая неподвижность и центральное положение Земли, Николай Кузанский не отдавал предпочтения какой-либо иной схеме движения небесных тел. Но расшатывая традиционное представление о мире, он открыл путь к десакрализации космологии, не говоря уже о данной — Птолемеевой — космологической схеме. Тем самым геоцентризм лишился своего теологического оправдания.

В то же время космология Николая Кузанского не просто умозрительная концепция, оторванная от астрономических исследований и наблюдений. Известен интерес философа-кардинала к улучшению астрономических таблиц, уточнению данных о движении светил, его планы внесения существенных поправок в не в меру отставший к тому времени Юлианский календарь. Космология Кузанца имела как философское, так и научное обоснование. Им был выдвинут ряд плодотворных идей, в частности о движении Земли, о том, что небесные тела движутся не по правильным окружностям (как известно, вплоть до открытий Кеплера представление о правильных окружностях лежало в основе всех астрономических теорий). Космология Кузанца вела к признанию материального единства земной и «небесной» субстанции: и Земля, и другие небесные тела признавались одинаково «благородными».

Разрушая старое — и религиозное, и свойственное древним неоплатоникам — иерархическое представление о мире, Кузанец видит в космосе не «нисхождение», не «опускание» божества до низшей материальной ступени бытия, а проявление безграничного божественного могущества. Поэтому мир рассматривается им в качестве прекраснейшего божественного творения: «...по красоте и стройности вещей, которые мы лицезреем, искусство и превосходство бога поражают нас» [там же, с. 106]. Мир прекрасен, и «даже тленность» всего земного «не есть действительное доказательство» недостатка

благородства [там же, с.104—105]. Это последнее положение особенно важно: временное и тленное, оказавшись результатом «развертывания» вечного первоначала, получает свое оправдание. Красота мира, проявляющаяся в «универсальной связи» всего сущего, выявляет внутреннюю стройность творения. Бог, говорит Кузанец, «пользовался при сотворении мира арифметикой, геометрией, музыкой и астрономией, всеми искусствами, которые мы также применяем, когда исследуем соотношение вещей, элементов и движений» [там же, с. 106].

Гармония мира находит свое выражение и в человеке — величайшем из божественных творений, в существе, которому суждено познать бога и созданный им прекрасный мир. Антропология и гносеология Николая Кузанского теснейшим образом связаны с его пантеистической онтологией и космологией.

Природа человека | Человеческая природа рассматривается Кузанцем в качестве высшего и наиболее значительного божественного творения: она «помещена над всеми творениями бога». Как будто бы поставленный на определенной ступени иерархии («лишь немного пониже ангелов», добавляет к вышеприведенным словам автор «Ученого незнания») человек оказывается обожествленным и уже потому внерархическим существом: природа его «заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю Вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние» [там же, с. 119]. Это старинное представление о человеке, отражающем в себе образ мира, не есть открытие или нововведение Николая Кузанского. Суть дела, однако, не в термине «микрокосм» и даже не в самой этой идее. Главное, каков тот мир, который отражен в человеке, а мы знаем, что «большой мир», космос Николая Кузанского в его свойствах и в его отношении с богом — иной, новый мир по сравнению с космосом античной и средневековой философии.

Характерное для всего сущего «совпадение противоположностей» (*coincidentia oppositorum*) находит свое выражение и в человеческой природе. Соотношение «свернутого» в боге максимума и «развернутой» в космосе ограниченной бесконечности отражается и в «малом мире» человеческой природы. «Она такова,— читаем мы в «Ученом незнании»,— что, будучи возведена

в соединении с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено в высшую степень» [там же].

Но эта «полнота совершенства» есть не что иное, как божественность. Она может быть свойственна лишь человеческой природе в целом, а не отдельному человеку. В отдельном человеке («в том или этом») человеческая сущность находится «только ограниченно». Человек, поднявшийся до «соединения с максимальностью», «был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как человеком...», он может мыслиться только в качестве богочеловека. В нем «всеобщее ограниченное бытие всех творений» оказалось бы соединено с «абсолютным бытием всей Вселенной» [там же]. Подобное соединение божественной и человеческой природы возможно лишь в «сыне божием», богочеловеке — Христе. Так учение Николая Кузанского о человеке сливается с его христологией. Несмотря на несомненное влияние средневековых мистиков (часто представляющих еретическую оппозицию католической ортодоксии), завершающие трактат «Об ученом незнании» христологические рассуждения Кузанца никак нельзя рассматривать в качестве вольной или невольной дани средневековой схоластике, мистицизму или даже его кардинальскому сану. Христология Николая Кузанского неразрывно связана с его учением о «свертывании и развертывании» божественного начала, о совпадении противоположностей — бесконечного максимума и конечной природы — с пантеистическими тенденциями его философии.

Напомним, что в приведенном нами суждении речь идет о том, что человек «стягивает» в себе всю Вселенную. Совершенная, абсолютная человеческая природа Христа есть «свертывание» человеческой природы, подобно тому как космос в «свернутом» виде содержится в боге. Традиционное христианское учение о божественном триединстве перерабатывается Николаем Кузанским в глубоко диалектическое учение о боге, мире и человеке.

Если Христос рассматривается как высшее и наиболее полное совершенство «человеческой природы», то и человек есть бог, но бог не в абсолютном смысле, а «развертывание» и тем самым «ограничение» божественного начала — подобно тому как космос есть «ограниченный

максимум» «Человек есть бог, но не абсолютным образом, ибо он человек,— писал Николай Кузанский в трактате «О предположениях» — Следовательно, он человеческий бог», он «содержит в себе Вселенную человечески ограниченным способом» [91, с. 96].

Эти оговорки имеют существенное значение. Они отличают философию Николая Кузанского от еретических мистических учений позднего средневековья, ведущих к самоотождествлению человека с богом — причем данного, конкретного человека, сливающегося с богом и в себе ощущающего бога в порыве мистического экстаза. Дело тут не в страхе, из-за которого Кузанец отталкивался от еретических крайностей средневековых мистиков, хотя, конечно, было бы странно ожидать от кардинала римско-католической церкви приверженности взглядам, ведущим к полному отрицанию необходимости церкви как посредника между богом и людьми. Учение мистиков противоречило всем общефилософским предпосылкам его мировоззрения, согласно которым конечное не может заключать в себе полноту бесконечного начала.

Кроме того, не в мистическом пассивном созерцании видит Николай Кузанский путь к «обожествлению» человека, а в творческой деятельности разума. Уподобление человека богу осуществимо на путях познания мира.

Познание. Возможность познания заложена в самой природе человеческого разума. «Благородное подобие бога», человеческий ум именно в своей познавательной деятельности осуществляет свое предназначение. Подобие это заключается в том, что человек есть «творец логического бытия и искусственных форм». Если бог «развертывает» из себя мир, то человеческий разум развертывает из себя «предметы рассудка» [см. 91, с. 103]. Это однако, не означает, что, по Николаю Кузанскому, в человеческом разуме уже заключены заранее готовые понятия, что знание предшествует ощущению внешнего мира. «Развертывание» не есть и субъективное «творение» понятий, речь идет о прирожденной человеку — по самой человеческой природе — способности суждения. Осуществить эту способность, «развернуть» ее человек может только при соприкосновении с миром природы — этой божественной книги, в которой бог раскрыл себя человеческому знанию.

Ум человека, единый по своей природе, обладает способностями, низшей из которых является ощущение, соединенное с воображением. «Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что сам он в качестве целого называется способностью мышления, способностью воображения и способностью ощущения» [76, с. 208]. Способности эти принадлежат единому по своей природе уму или духу (*mens*). Начало процесса познания невозможно без чувственного возбуждения. На основе ощущений с помощью рассудка разум составляет себе понятие о вещах. Воздействие вещей на ум человека через ощущения возможно благодаря наличию в человеческом организме некоего жизненного «духа» (*spiritus*) — телесной субстанции, связывающей, по представлениям средневековой медицины и физиологии, ощущения с разумной способностью человека. Воображение (*imaginatio*) служит посредствующей ступенью между ощущением и рассудком. Рассудок (*ratio*) есть проявление активной способности человеческого разума. Будучи тесно связан с телом как орудием познания, рассудок осмысляет полученные ощущения внешние впечатления и позволяет, путем их логического различения и сопоставления, прийти к более глубокому пониманию сути вещей. Однако и рассуждение не способно дать полноты знания. К постижению истины ведет высшая разумная способность человека — его разум (*intellectus*), способный к интуитивному постижению. Он возвышается над рассудочной деятельностью. Если рассудок не может идти выше и дальше знания конечного мира вещей, то функция разума — высшее знание сущности вещей и явлений, познание бесконечности. Рассудочное знание не может постичь бесконечной сущности мира, оно не может постичь совпадения противоположностей в «свернутой» природе максимума.

Онтологическому учению Кузанца о божестве и космосе и их диалектической связи соответствует в его гносеологии представление о предмете познания. «Существует лишь один объект для духовного видения и чувственного зренья,— утверждает Кузанец,— первое видит то, как он существует в себе, второе — как он познается посредством знаков. Единый объект есть Сама Возможность». Итак, единый и единственный объект познания — пантеистически понятый и истолкованный бог,

трактованный в неразрывном единстве с чувственно воспринимаемым миром природы. Чувственная познавательная способность направлена на «некий чувственный предмет», но это — «тот же объект», но познаваемый «только тем способом, которым он становится известным чувству посредством видимых знаков» [91, с. 100]. Эти рассуждения Николая Кузанского содержат постановку проблемы соотношения сущности и явления. Интеллектуальным познанием постигается сущность вещей, отождествляемая с «Самой Возможностью» (Бытие-Возможность, Неинное, Максимум в других сочинениях Кузанца, определяющего этими понятиями бога как бесконечную сущность вещей). Поскольку сущность вещей есть бесконечность, в которой совпадают противоположности, процесс познания рассматривается как раскрытие этого совпадения, как восхождение от знания конечных вещей к постижению их бесконечной сущности.

Вера и знание

С пантеизмом Николая Кузанского связано и решение им важнейшего для средневековой и ренессансной философской мысли вопроса о соотношении веры и знания. Чтобы правильно понять смысл ответа, который дает философ-кардинал на этот вопрос, следует помнить и учитывать учение его об объекте познания — боге в его «свернутости» (объект интеллектуального постижения) и «развернутости» (объект чувственного знания). Позиция Николая Кузанского здесь не совпадает ни с мистическими течениями средневековой мысли, отдающими приоритет вере и отвергающими рациональное знание истины, ни с компромиссной точкой зрения томизма, сохраняющего главенство веры и использующего рациональное знание в качестве «служанки» теологии, ни, наконец, с аверроистской концепцией «двоякой истины», противопоставляющей истину разумного познания истине религиозного откровения.

В основе учения Николая Кузанского о соотношении веры и знания лежит представление о космосе, природе как «божественной книге», в которой бог «раскрывает» себя человеческому знанию, и о боге как «свернутом» начале Вселенной. Поэтому здесь нельзя ограничиться простым приведением высказываний философа о приоритете веры. Вера есть путь постижения бога в нем самом в «свернутом» виде. Но познание «развернутого» мира, более того, познание бога, в результате чего человеческий разум достигает объекта, переходя от конеч-

ных вещей к бесконечной сущности, — есть дело разума, и верою оно заменено быть не может. Николай Кузанский еще не сформулировал учения о «двух книгах» (Писания и Природы) как соответственно объектах веры и знания, которое будет играть столь большую роль в философских построениях Кампанеллы и Галилея, но предпосылки этого учения у него уже содержатся, поскольку, по существу, это разделение в его философии наличествует и именно через познание «книги природы» идет путь подлинного разумного знания, не смешиваемый с путем веры.

**Интуиция
и бесконечность
познания**

Неполному и недостоверному чувственному и рассудочному знанию Кузанец противопоставляет не веру, а высшее интеллектуальное созерцание, дающее понимание «совпадения противоположностей» в единстве, когда «в своей простоте ум все созерцает, как бы свою величину в одной точке, и все — вне всякой сложности из частей, и не так, что одно есть это, а другое — иное, а так, что все есть одно и одно есть все» [76, с. 188]. Это знание определяется у Николая Кузанского как интеллектуальное видение или интеллектуальная интуиция (*visio sive intuitio intellectualis*), противопоставляемая рассудочному формально-логическому знанию как средству, недостаточному для схватывания бесконечности и совпадения противоположностей. Это «постижение непостижимого», познание «невидимым образом» не отождествляется с мистическим экстазом: в нем подчеркивается прежде всего его интеллектуальный характер. «Я говорю «невидимым образом», — поясняет свою мысль Николай Кузанский, — в смысле «умственным образом», так как невидимая истина, являющаяся предметом ума, не может быть усмотрена иначе» [76, с. 291]; таким образом этот вид познания есть не что иное, как «умопостижение».

Интеллектуальная интуиция рассматривается в философии Николая Кузанского как «ученое незнание», выступающее в данном случае не в качестве предпосылки, а в качестве итога процесса познания «Ученое незнание» не означало отказа от силы человеческого разума; оно противостояло самоуверенности схоластического «всезнания». Ученое незнание есть именно «ученое» — здесь логическое ударение стоит на первом слове. И оно есть именно «знание», но знание того, что истина

не дана в готовом виде, что постижение истины есть процесс. Оно есть «знание того, что существует абсолютно несоизмеримое» [91, с. 128]. И оно есть именно разумное знание, а не религиозный экстаз: «Только разум обладает оком для созерцания чтойности, которую может созерцать лишь в истинной причине, каковая есть источник всякого стремления» [91, с. 130].

Процесс постижения истины (а главное в гносеологии Николая Кузанского именно понимание познания как бесконечного процесса) есть бесконечное движение к ней. Познание бесконечно из-за бесконечности объекта, и потому, что оно не может никогда быть завершено. И сама истина рассматривается в философии Николая Кузанского как объективная, но недостижимая в своей полноте цель усилий разума. Ибо познание никогда не сможет остановиться: истина неисчерпаема. «Так, разум, не являющийся истиной, никогда не постигает истины с такой точностью, которая не могла бы быть постигнута еще более точным образом через бесконечность. Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу, ибо чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу, но никогда не станет равным кругу даже и в том случае, когда углы будут умножены до бесконечности, если только он не станет тождественным кругу» [76, с. 10].

В этом гениальном образе содержится глубочайшая мысль о бесконечности познания. Утверждая историческую ограниченность каждого данного этапа познания мира, Кузанец отвергает самоуверенное «всезнание» схоластики, считавшей возможным достижение полноты знания. С этим связан и отказ Кузанца от принципа авторитета — не только человеческого, но, по существу, и от авторитета Писания, которое рассматривалось как «способ выражения» истины, но не сама истина, постигаемая собственными усилиями разума.

И когда Николай Кузанский утверждает, что «всякое человеческое высказывание об истине есть предположение, ибо точное познание истины невозможно» [см. 91, с. 125], то и здесь он не скептически отвергает ценность разумного познания или уступает вере прерогативу истины, а лишь еще раз подчеркивает, что безосновательны притязания на знание абсолютной истины во всей ее полноте: «Ведь постоянное совершенствование в познании истины тоже не создает этого точного зна-

ния» [там же]. Бесконечный процесс познания, бесконечное приближение вписанного многоугольника к кругу завершается в философии Николая Кузанского полным совпадением субъекта и объекта, именно в этом своем совершенстве обретающем мистический характер. Конечным результатом интуитивного постижения бога оказывается «обожествление» человека, когда мы «поистине обожествуемся, поднимаясь к тому, чтобы стать в едином тем же самым, в котором все и во всем единое» и достигаем того «в высшей степени возможного совершенства», которое можно обозначить как «знание бога» [там же].

Полагая основой процесса «обожествления» не волю, а разум и интеллектуальную интуицию, Кузанец противостоял не только схоластической богословско-философской традиции, но и индивидуалистическому мистицизму еретических движений средневековья, отрицавших возможности человеческого разума в познании мира.

Характерно, что свою мысль об относительности человеческих знаний — «предположений» — Кузанец распространял и на область религиозных представлений людей. Будучи искренне верующим католиком, более того — активным церковно-политическим деятелем XV века, Николай Кузанский считал возможным достижение «всеобщего согласия» исповеданий и «мира веры» именно потому, что исходил из представления о принципиальном их равенстве, о единстве их содержания и возможности преодоления исповедных различий. Каждая религия, по учению Кузанца, есть, по существу, также — в той же логике вписанного многоугольника — лишь приближение к полноте истины. Эта точка зрения (при том, что Николай Кузанский наиболее близким к истине считал католическое христианство) вела в тенденции к преодолению религиозного фанатизма и утверждению принципов веротерпимости.

Поскольку человек в своем познании мира идет тем же путем, каким бог раскрывается в мире природы, а бог, по учению Кузанца, «создал мир при помощи арифметики» и других математических наук, то необходимым условием приближения к истине в философии Николая Кузанского становится путь математизации знания. И здесь, несмотря на следы пифагорейской мистики чисел, нашла свое выражение глубочайшая мысль

о необходимости математического метода познания мира. Дело тут не только в гениальности отдельных математических догадок и открытий (специалисты по истории математики находят в трудах Николая Кузанского приближение к теории бесконечно малых, к открытию интегрального исчисления и т. п.) и даже не в подчеркивании им необходимости точных измерений при изучении природных явлений, вплоть до призыва к экспериментальному методу исследований. Математизация процесса познания, провозглашенная Николаем Кузанским, имела огромное методологическое значение, выходящее за рамки собственно истории науки, но тем более существенное для создания нового метода научного познания мира — метода, противостоящего авторитарному, книжному, оторванному от подлинных естественнонаучных изысканий методу схоластического знания.

Философские воззрения Николая Кузанского не сразу нашли сторонников и продолжателей, достойных их создателя. Поначалу дело не выходило за пределы узкого круга учеников и почитателей. Итальянская философская мысль XV в. прошла мимо философии совпадения противоположностей. Даже итальянские платоники оказались не в состоянии оценить глубокое диалектическое содержание философии «ученого незнания». Только в XVI в. идеи Николая из Кузы начали оказывать определяющее воздействие на развитие философской мысли, прежде всего — в философии Джордано Бруно, развившего и передавшего философии нового времени глубочайшую диалектику философа-кардинала, выявившую в ней тенденцию, враждебную не только схоластике, но и теологии.

Космологические идеи Николая Кузанского, его трактовка бесконечности мира как потенциальной, как безграничной, в отличие от актуальной, абсолютной, «в собственном смысле» бесконечности бога, были развиты Р. Декартом в его обосновании беспредельности Вселенной. Понимание бога как «свернутого» и мира как «развернутого» максимума нашло свое продолжение в материалистическом пантеизме Б. Спинозы. Диалектическое учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей нашло свое продолжение и развитие в философии немецкого классического идеализма конца XVIII — начала XIX вв.

Георгий Гемист
Плифон

В условиях средневековой Европы попытки постановки и решения проблемы бога и мира осуществлялись в рамках христианского единобожия; мыслители вынуждены были так или иначе считаться с теологическими представлениями о боге — даже и тогда, когда они опровергали или коренным образом перерабатывали его. Своеобразной попыткой выйти за пределы христианского мировоззрения, поставить вопрос о соотношении природного и божественного начал, используя круг представлений античного языческого политеизма, явилась философская система позднего византийского неоплатоника Георгия Гемиста Плифона (1360—1452). Уроженец Константинополя, принадлежавший по происхождению к высшему православному духовенству, он получил превосходное образование, испытав несомненное воздействие эллинизирующего поздневизантийского гуманизма. Обращение к древнегреческому научному и философскому наследию, прежде всего к традициям неоплатонизма, сочеталось у него, по свидетельству современников, с интересом к восточным (еврейским, арабским и персидским) мистическим учениям, связанным с каббалой и зороастризмом. Удаленный из столицы империи по настоянию духовенства, он в начале XV в. переезжает в Мистру (Пелопоннес), где исполняет административные поручения местных правителей и создает свою школу, кружок единомышленников и учеников, которых знакомит со своим тайным, враждебным христианству учением. Вместе с тем он в качестве политического деятеля и сторонника духовной и политической независимости Византии принимает активное участие во Флорентийском соборе, где выступает в качестве одного из самых упорных и непримиримых защитников православия против притязаний папского Рима. Находясь в Италии, он читает лекции о философии Платона. Учение свое Плифон изложил в большом сочинении «Законы», имевшем распространение в узком кругу посвященных. Уничтожавшееся ревностными защитниками православной ортодоксии, оно дошло до нас лишь в небольших отрывках, впрочем, весьма существенных и достаточных для реконструкции мысли философа.

Основная тенденция философии Георгия Гемиста Плифона — преодоление разрыва божественного и природного начал, отказ от креационистских представлений

монотеистических религий. Именно этим в первую очередь обусловлен антихристианский, «эллинский» характер его философско-теологической системы. Ясно понимаемая несовместимость христианского вероучения с отказом от божественного творения, с представлением о вечности мира, Плифон ищет обоснование своего учения о вечности и несотворенности мира и материи в иной, языческой системе религиозных представлений, а саму свою философию именуует «эллинской теологией».

«Эллинская теология» Мир в философии Плифона только зависим от бога как первопричины бытия, но он не сотворен во времени, существует вечно. Вселенная «вечна.. она родилась с Зевсом, не начата во времени и никогда не будет иметь конца». Характерно, что именно этот путь возникновения (т. е. вечного сосуществования с богом) Вселенной философ считает «лучшим из имеющихся» способов ее «создания», явно противопоставляя его акту божественного творения [73, с. 82]. Вечность Вселенной не только уравнивает ее с богом «во времени», но и позволяет приравнять ее божественному первоначалу и в качественном отношении. Будучи «прекраснейшим из имеющегося в наличии», она является совершенным и необходимым порождением бога: «Ибо вряд ли возможно, чтобы бог, сам будучи неким высшим благом, не произвел когда-нибудь своего творения, не совершил никакого блага... или же, свершая и производя нечто благое, сделал его когда-либо уступающим по силе и производя свое творение худшим, чем он может, будучи тем, что наиболее совершенно» [там же, с. 236].

Принятие вечности мира заставляет коренным образом пересматривать представление о боге, который утрачивает в философии Плифона черты христианского боготворца, создающего мир по своей свободной воле и в силу своей благодати. Творение исчезает, а «переход» от бога к миру обретает характер необходимости: при этом оказывается, что не только «Вселенная возникла под действием причины, а не во времени», но и сам бог «устроен точно так же и по тем же самым принципам, никогда не находясь в бездействии и постоянно производя Вселенную в соответствии с этими принципами» [там же, с. 178].

Плифон не употребляет традиционного неоплатонического понятия «эманация», нет в его сочинениях и ха-

рактального для философии Николая Кузанского «развертывания». Дело здесь не только в терминологических различиях. Понимая возникновение мира как вечный и постоянный процесс, он видит в переходе от бога к миру не «развертывание» в природе «свернутой» божественной сущности, что характерно для диалектики совпадения противоположностей Николая Кузанского, а гораздо более прямолинейное и непосредственное «раскрытие» в мире вещей тех идей, что соответственно его платоническим представлениям заключены в боге. Бог в философии Плифона — это Зевс одного из его «священных гимнов», «производитель и всемогущий властелин, который в себе самом, сокрывая воедино и нераздельно, из себя затем выпускает особо, делая таким образом свое произведение чем-то законченно единым и целостным, а также, насколько возможно, полным и наилучшим» [73, с. 228].

При этом наиболее сложным для византийского мыслителя оказывается именно этот переход от единства высшего божественного первоначала к множественности природы. Плифон представляет этот процесс с помощью возрожденных им языческих богов греческого пантеона. При этом речь не идет о буквальном восстановлении античного политеизма. Имена языческих богов, как поясняет сам Плифон, представлялись ему лишь наиболее удобными, связанными с глубокой культурной традицией обозначениями философских категорий. Однако дело не только в «удобстве» политеизма как дидактического приема. Имена олимпийцев в «эллинской теологии» Плифона — не только персонификации философских категорий, не только удобные «знаки», они вместе с тем и образы, помогающие раскрыть и представить взаимосвязь и взаимозависимость космических процессов в переходе от божественного единства к множественности вещей зримого мира. В политеизме Плифона проявилась не только антихристианская направленность «Законов», но и пластичный характер его философского мышления, находящего наиболее адекватное выражение глубиной структуры мироздания не в отвлеченных категориях и дефинициях, а в художественных образах, связанных со множеством литературных, изобразительных и мифологических ассоциаций.

Возглавляющий этот возрожденный языческий Олимп верховный бог, именуемый в соответствии с античной

традицией Зевсом, воплощает в себе высшее единство. Ему «не свойственна никакая форма множественности, так как он в действительности в высшей степени един» [там же, с. 61]. Зевс воплощает в себе абсолютное бытие. Он не есть «непосредственный творец нашей Вселенной», но «сначала создатель иной природы и субстанции, более близкой к своей собственной и вечной, которая также всегда пребывает в своей тождественности». Именно «в недрах этого сверхчувственного мира существует множественность», и через посредство ее бог создает мир, т. е. передает бытие вещам Вселенной. «Эта идея, взяв за образец сверхчувственный мир в себе, создала нашу Вселенную и чувственный мир. И этот чувственный мир есть образ сверхчувственного мира как в целом, так и в своих частях, не имея ничего, что не от этого высшего мира, по крайней мере в том, что требует причины» [там же]. В иерархии божеств Плифона за Зевсом, высшим богом, следует Посейдон, «его самый старший сын, рожденный без матери», получивший «право порождения и создания», пользуясь содействием других, младших богов. Он воплощает в себе высшую идею, источник форм. Богиня Гера знаменует собой материю, в недрах которой вещи обретают бытие» [там же, с. 81]. Так выстраивается многоступенчатая картина мира: «...сущность всех вещей делится на три порядка: сначала природа одна и та же и существенно неизменна; затем природа, которая постоянна, но подчинена изменению во времени; наконец, преходящая природа» [там же, с. 66].

Боги Георгия Гемиста Плифона не нарушают, по существу, принципа единства, единого высшего принципа мироздания, и лишь помогают пластично изобразить процесс раскрытия божественного первоначала. «Эллинская теология», называя низшие сущности богами, подчеркивает в то же время их подчиненный характер; они являются «произведениями этого бога», обладающими «менее значительной сущностью и божественностью» [там же, с. 80]. Вместе с тем наличие сонма олимпийских богов (введение их в философскую структуру мироздания) позволяет Плифону преодолеть разрыв между богом и миром, связать их целой иерархией посредствующих звеньев и тем самым в конце концов раскрыть божественность прекрасного космоса, исполненного внутренних сил и если не тождественного богу,

то равного ему по красоте и совершенству. Нельзя, однако же, не отметить, что подобное изображение многоступенчатой структуры бытия, воплощенной в образах языческих богов, свидетельствует с несомненностью об определенной ограниченности мышления Плифона, не сумевшего найти и разработать понятийный аппарат, который показал бы подлинное диалектическое единство и тождество единого начала и множественности бесконечного бытия Вселенной. Бесконечность Плифон считает свойством и даже «первым признаком» материи [см. там же, с. 61] — в этом она приближается к бесконечности высшего бога; что же касается помещаемого между ним и материей «свехчувственного мира», то в его недрах существует «множественность, но конечная и никоим образом не бесконечная ни в возможности, ни в действительности» [там же]. Сохранившиеся фрагменты произведений Плифона не позволяют проследить, каким образом он объяснял переход от бесконечности бога к бесконечности материи, но сама мысль о сопоставимости (если не тождестве) этих двух крайних «ступеней» мироздания позволяет с уверенностью говорить о пантеистической направленности его философии. Во всяком случае материальная Вселенная у Плифона — отрицание божественного первоначала, а его раскрытие: материя никак не рассматривается им как низшая ступень бытия, как результат «угасания», нисхождения, умаления высшего начала.

Гармонически прекрасный мир, раскрывающий в самом себе божественное свое происхождение и сущность, находит последовательное воплощение в той роли, которая принадлежит в нем человеку. Человек, по мысли Плифона, есть «промежуточное звено», связующее воедино Вселенную, поскольку, «чтобы Вселенная могла быть полной и законченной, нужно, чтобы она состояла из бессмертного и смертного начал, чтобы она не была ни расколотой, ни раздробленной, но действительно соединялась в некую единую систему» [там же, с. 96]. Бессмертная душа посылается богами человеку «ради гармонии Вселенной», и благодаря этому люди по природе своей «близки богам» [см. там же, с. 82]. Обожествление человека достигается не отказом от его природы, а путем достижения нравственного совершенства, ибо цель жизни человека — «прекрасное» [там же]. Она осуществима в добродетельной жизни и в познавательной

деятельности, в постижении природы вещей в полном осуществлении разумной способности. Человек, говорит византийский философ, приходит в этот мир, «как зритель на праздник», — сознание человека, открытое радостному постижению красоты и величия мироздания, тождественного богу своим совершенством, позволяет ему, не отрекаясь от земного мира, не уходя в аскетическое самоуничтожение, приблизиться к божественному первоначалу Вселенной и достичь высшего совершенства.

Попытки Плифона дополнить свою философскую систему планом социально-экономических преобразований, долженствовавших помочь если не Византии, то западной ее области, Морее, выйти из глубокого кризиса, постигшего ее накануне турецкого завоевания, были обречены на неуспех, равно как и его намерение заменить традиционное православие новым, рационализированным и построенным на философских началах «эллинистическим» религиозным культом.

Кабинетная, «ученая» религия не могла быть воспринята не только массами народа, но даже сколько-нибудь широким кругом образованных людей и не выходила за пределы тайного религиозно-философского учения просвещенной элиты. Единственной идеологией, которая в тогдашних исторических условиях могла обеспечить населению подпавшим под турецкое владычество остатков Византийской империи национальное и культурное самосохранение, было традиционное православие, а не искусственный эллинизированный культ воскрешенных языческих богов. Философия Плифона суждена была иная судьба и иное историческое значение, нежели то, которое предназначал ей сам автор «Законов». Православные византийские иерархи постарались уничтожить опасные сочинения философа из Мистры. Но в Италии его идеи нашли более благоприятную почву. Его лекции о философии Платона, его пантеистическое философское учение получили развитие (не путем прямого заимствования и повторения основных идей, а скорее в плане продолжения основных тенденций его философии) в неоплатонизме итальянского Возрождения. Впервые перед итальянскими гуманистами неоплатонизм предстал не в средневековом мистическом облачении и не в виде реконструкций древних философских систем, а в качестве оригинальной, самостоятельной и притом живой, совре-

менной им философской системы. Это не могло не оказать воздействия не только на собственно «возрождение» философии Платона и неоплатоников, но и на попытки создания собственных философских построений в традициях неоплатонизма, в стремлении к новому синтезу на основе этой традиции. В то же время опыт философии Плифона свидетельствовал, что новый синтез не может строиться на возвращении к древнему язычеству, но должен исходить из почти полуторатысячелетнего опыта христианства. Перенесение праха Плифона и захоронение его в саркофаге знаменитого храма в Римини, построенного Леоном-Баттистой Альберти для Сиджизмондо Малатесты, явилось символическим актом, знаменовавшим преемственную связь нарождающегося в эти годы итальянского ренессансного платонизма с позднеантичной неоплатонической традицией.



**Флорентийская
платоновская академия**

Средневековый платонизм был платонизмом без Платона и античных неоплатоников: в латинских переводах были известны лишь два-три диалога Платона («Тимей», «Федон» и «Менон»), имевшие к тому же крайне незначительное распространение. Гуманизм, еще

устами Петрарки провозгласивший Платона знаменем в борьбе со схоластической традицией, обращается к изучению античного, и особенно греческого, философского наследия. В первые десятилетия XV в. неоднократно переводятся многие из диалогов Платона, в первую очередь «Государство»; преимущественное внимание гуманистов было обращено на проблемы этико-политического характера и на литературно-художественные достоинства платоновских сочинений.

Новый этап в освоении европейской философией наследия Платона и античного неоплатонизма связан с деятельностью Марсилио Фичино и возглавляемой им Флорентийской платоновской Академии. Сын врача Диотифечи (от имени которого он и образовал латинизированное имя Фичино), Марсилио родился в 1433 г. в Фильино (Тоскана). Первоначальное образование получил во Флоренции и в Пизе¹. Несомненно его первоначальное хорошее знакомство с перипатетической «школьной» философией; а изучение поэмы Лукреция отразилось в его ранних небольших сочинениях, содержащих изложение некоторых положений лукрецианской философии,— в сочинениях, от которых автор впоследствии отрекался и которые он старательно уничтожал. Изучив греческий язык, он обратился к чтению в оригинале Платона, тогда уже достаточно известного в гуманистических кругах.

На усердные занятия способного юноши обратил внимание некоронованный правитель Флоренции Козимо Медичи. Как сообщает в своей «Истории Флоренции» Никколо Макиавелли, «в доме его жил на хлебах Марсилио Фичино, второй отец платоновской философии, к коему Козимо был горячо привязан. А чтобы друг его мог с удобством предаваться литературным занятиям, а сам он имел возможность легче видаться с ним, он подарил ему в Кареджи имение неподалеку от своего собственного» [70, с. 267]. Не менее существенным был другой щедрый дар Козимо — греческий кодекс, содержащий сочинения Платона.

Человек маленького роста, почти горбун, постоянно жаловавшийся на слабое здоровье (не помешавшее ему

¹ Утверждение одного из ранних биографов о том, что Фичино обучался на медицинском факультете в Болонье, приходится отнести к числу ничем не подтвержденных легенд.

прожить 66 лет: он скончался в 1499 г., пережив многих из своих друзей, покровителей и учеников), Фичино отличался невероятным трудолюбием и энергией, и вскоре его вилла в Кареджи близ Флоренции стала центром притяжения умственных сил не только Италии, но и всей ученой Европы. Сформировавшееся вокруг него широкое сообщество почитателей, единомышленников, учеников и друзей получает наименование Платоновской академии. Подобные вольные объединения писателей, ученых, художников, философов возникают в ренессансной Италии в противовес официальным формам общения — университетам и монастырским школам. Здесь не читают лекций, но ведут непринужденные беседы, не устраивают диспутов с целью получения официального ученого звания, но в память и в подражание платоновскому «Пиру» устраивают духовные «пиршества» и разыгрывают некое подобие античного диалога. Платоновская академия не имела ни устава, ни постоянного членства, но в разные годы к ней принадлежали наиболее выдающиеся деятели культуры медицинской Флоренции — философы, поэты, художники, дипломаты и политики. Одно из таких собраний было приурочено ко дню рождения (а по преданию и смерти) Платона — 7 ноября 1468 г

Сочинения Фичино Продолжавшаяся многие десятилетия переводческая и комментаторская деятельность Марсилло Фичино сделала достоянием латинской образованности полный свод не только творений Платона, но и памятников античного неоплатонизма, что имело немаловажное значение для характера создаваемой в эти же годы его собственной философской системы. Далекое не случайно он начал свою переводческую деятельность с трактатов так называемого «герметического свода» — сочинений, традиционно приписывавшихся мифическому Гермесу Трисмегисту (Трижды великому), а в действительности, как показала позднейшая историческая критика, представлявших собой сборник позднегреческих платоновско-пифагорейских произведений, возникших не ранее II—III вв. н. э. Герметические трактаты в глазах Фичино и его современников являли собой древнейшую мудрость, от которой брала начало платоническая религиозно-философская традиция. Таким образом, с самого начала в переводах и комментариях Фичино Платон и платонизм представал

в качестве «извечной» философии, дающей истолкование коренных проблем бытия. В 60-х годах Фичино завершает перевод диалогов Платона (издан типографским способом в 1484 г.), одновременно работая над комментариями к важнейшим из них. Позднее им были переведены сочинения Плотина, Ямвлиха, Порфиррия, Прокла, орфические гимны. Он обращается и к христианской неоплатонической традиции, паново переведя Ареопагитики и один из трактатов византийского философа XII в Михаила Пселла. Но и переводами, и комментариями, имевшими огромное значение для дальнейшего развития ренессансной мысли, не исчерпывается философское творчество основателя Флорентийской Академии. Уже в многочисленных комментариях и введениях он стремится дать свое истолкование основных проблем, поставленных в философии неоплатонизма. Он разрабатывает их и в оригинальных произведениях¹

**Ренессансная
переработка
неоплатонизма**

Созданная Марсилио Фичино философская система, при несомненном воздействии на нее многовековой неоплатонической традиции, является своеобразной ренессансной переработкой неоплатонизма, отличаясь самостоятельной постановкой и решением кардинальных проблем философии Возрождения.

Главное философское сочинение Фичино — «Платоновское богословие», основанное на неоплатонической традиции философское богословие, противостоящее теологическим системам схоластики. Проблему соотношения богословия и философии флорентийский неоплатоник решает в полном, по сравнению с томизмом, духе. Философия у него не «служанка» богословия. Он предпочитает говорить о ней как о «сестре» религии, но именно религии, а не теологии, ибо философия в его представлении должна заменить собой богословие, а по существу, не только богословие, но и самое религию откровения. Философия мыслится Марсилио Фичино как некая «ученая религия», открывающая разуму вечные истины, заключенные в верс. Сам он несомненно был

¹ В «Толковании на «Пир» Платона» (1469), в главном труде своей жизни — трактате «Платоновское богословие о бессмертии душ» (1469—1474, изд. в 1482 г.), в небольшом сочинении «О христианской религии» (1474), в книге «О жизни» (1489) и в многочисленных небольших трактатах, включенных им в собрание «Посланий» (1495).

искренне верующим католиком. Пользуясь покровительством Лоренцо Медичи, он даже стал священником (1473), но проповеди во храме он посвящал «божественному Платону», и церковное облачение не мешало ему в своем доме зажигать лампаду перед бюстом древнего языческого философа.

Неоплатонизм Марсилио Фичино, представленный им в качестве достойной замены традиционного схоластического богословия, по существу, означал попытку отвоевать те области философствования, которые традиционно находились в безраздельном владении схоластики. Ставя проблемы соотношения бога и природы, бога и человека, неоплатонизм расширял тем самым сферу гуманистической полемики против традиционного средневекового мировоззрения. До Платоновской академии итальянские гуманисты не касались центральных онтологических проблем. Теперь борьба между гуманизмом и схоластикой выходила за пределы этики и антропологии: речь шла уже о боге и мире.

Существует легенда, что флорентийский архиепископ Антонин (позднее причисленный к лику святых), встревоженный опасными платоническими увлечениями юного Фичино, настоял, чтобы тот предварительно изучил «Свод против язычников» Фомы Аквината в качестве противоядия против некатолических воззрений. Легенда эта не подтверждается источниками, и, хотя некоторые новейшие католические исследователи пытаются обнаружить в сочинениях Фичино чуть ли не определяющее воздействие взглядов «ангельского доктора», речь может идти лишь о факте знакомства Фичино со схоластической традицией, об использовании им в ряде случаев традиционной терминологии (и то скорее восходящей к более широкой, в том числе и античной, перипатетической традиции). Созданная Фичино философская система самым решительным образом противостоит традиционному томистскому решению коренных онтологических проблем.

Ибо главная унаследованная от средневековья Возрождением проблема философской мысли остается все та же — «Сотворен ли мир богом?». Дело не сводится только к прямой полемике против креационистского решения. Спор шел не только об одном акте творения (далеко не каждый даже и радикальный мыслитель эпохи прямо его отвергал), но и о системе соотношений бога и мира. Традиционному креационизму христиан-

ского богословия соответствовало и дуалистическое представление о глубочайшем разрыве, пропасти, отделяющей бога от мира, творца от творения. К попытке преодоления разрыва и сводится философское содержание «Платоновского богословия» и других сочинений Фичино, и это главное содержание его философии не может быть смазано никакими самыми благочестивыми декларациями их автора.

Переход от бога к природе рассматривается в философии Возрождения, и в частности (и едва ли не в первую очередь) у Марсилио Фичино, в качестве проблемы перехода от высшего Единства — к множественности, от неподвижности божественного первоначала — к движению, свойственному вещам зримого мира, от бога как первопричины бытия — к существованию вещей. Проблема эта, неизбежно приобретающая в данных исторических условиях теологический характер, находит у неоплатоников эпохи Возрождения (у Николая Кузанского, Плифона, Фичино, Пико и их продолжателей) различное решение, но общая тенденция у них одна: к выявлению глубочайшего внутреннего единства космоса, объединяющего в своем строении и бога, и природу.

Иерархия и единство Мироздание предстает в философии Марсилио Фичино как иерархически построенное единство, в котором имеется не только — обычное для неоплатонизма — нисхождение от высшего начала, бога, к низшей ступени бытия, материи, но в котором осуществляется и внутренняя взаимосвязь всех ступеней иерархии. «Все части мира, хотя они и различны, согласуются во взаимном порядке, ибо составляют единое тело, перенимают друг у друга и заимствуют природу. Низшие тела движутся высшими, высшие — бестелесной природой. Порядок этот зависит не от случая, ибо он всегда тождествен и подобен себе... Стало быть, бог есть единственный распорядитель единого мира» [147, т. 1, с. 77—78]. Опираясь на неоплатоническую традицию, Фичино рисует в «Платоновском богословии» пятиступенчатую иерархию бытия. Высшая ступень есть бог, затем — по нисходящей линии следуют «ангел», «душа», «качество» и, наконец «материя», или «телесная масса».

Характерно, что самого акта творения богом мира флорентийский философ не рассматривает. Для него существенно не описание сотворения мира «из ничего» (которое он, правда, и не оспаривает), а установление за-

висимости мира от бога, понимаемой как процесс нисхождения от божественного единства к множественности природы. Таким образом, процесс этот описывается скорее в терминах неоплатонической эманации, истечения божественной сущности в мир, чем в понятиях христианского креационизма. Бог, рассматриваемый как первопричина и источник бытия, в фициновской иерархии охватывает собою и поглощает весь мир.

«Бог — везде» — так называется шестая глава второй книги «Платоновского богословия». «Всюду, где открывается или мыслится бытие, которое является всеобщим результатом, там повсюду есть и бог, являющийся всеобщей причиной» [*там же*, с. 85—86]. Эта вездесущность бога есть следствие того, что он есть «всеобщая природа вещей»: «Разум повелевает считать, что то, что именуется «повсюду», есть не что иное, как всеобщая природа вещей; она же и есть бог» [*там же*, с. 88],

Однако это представление о тождестве бога со «всеобщей природой вещей», о его присутствии «везде» и «во всем» еще не ведет в философии флорентийского неоплатонизма к пантеистическим выводам, во всяком случае весьма далеко от выводов натуралистического пантеизма средневековых или позднеренессансных мыслителей типа Давида Динантского или Джордано Бруно. Фицино прямо полемизирует со средневековым еретиком Амальриком Бенским (современником и единомышленником Давида из Динанта, нач. XIII в.): «Из него (бога) и материи не возникает единого живого существа, как нелепо считают амальриканы» [*там же*, с. 149] и отвергает пантеистическое учение, из коего следовало, что «бог есть разум всех тел и материя всех душ» [4, т. 1, с. 812]. Как бы предвосхищая и заранее отвергая материалистические выводы Джордано Бруно о природе как «боге в вещах», Фицино писал: «Нас обманывает воображение, когда мы представляем себе, что бог заполняет собой абсолютно все; так как в этом случае оно внушает нам, что он некоторым образом помещается в вещах. В действительности же он находится повсюду таким образом, что в нем содержится то, что именуется «повсюду», более того, что он сам и есть это «повсюду», которое охватывает собою себя и все остальное...» [147, т. 1, с. 88].

Отождествляя бога со всеобщей природой вещей, Фицино делает существенную оговорку: природа эта не

ограничивается физическим космосом, «всеобщей протяженностью телесных вещей» [там же]. Бог «Платоновского богословия» не растворяется в природе, а поглощает ее: «Бог потому находится во всех вещах, что все они паходятся в нем, и если бы они не были в нем, они не были бы нигде, и не существовали бы совсем» [там же, с. 87]. Стало быть, «не бог распространяется в мире, а мир, насколько это возможно, простирается в боге» [там же, с. 88] — таков вывод Фичино, свидетельствующий о тенденции к мистическому пантеизму, подчиняющему и растворяющему природу в божественном начале.

Но именно это учение о всеохватывающем присутствии бога, о поглощении им всей иерархической структуры мироздания позволяет Марсилио Фичино преодолеть дуалистические и креационистские представления ортодоксальной теологии и средневековой схоластики. Главное в «Платоновском богословии» — постоянно подчеркиваемая и выявляемая связь и взаимозависимость всех ступеней космической иерархии, их глубочайшее внутреннее единство. И хотя Фичино говорит о «нисхождении» от высшего начала к низшему и о «восхождении» от материи к богу, это естественное для платоника противопоставление в значительной мере снимается постоянством и единством этих двух процессов: пятиступенчатая иерархия находится у него в непрерывном движении. Этот динамизм, связующий бога и материю, вечное и временное, составляет характернейшую особенность флорентийского неоплатонизма.

Низшую ступень бытия, противостоящую богу, составляет материя, или «телесная масса». Она бесформенна, но обладает реальным, действительным существованием, она «близка к ничто», но не есть «ничто», будучи началом, хотя и в крайней степени пассивным, всех вещей материального мира. «Как первое в природе, являющееся богом, действует во всем (на все) и не испытывает никакого воздействия, так последнее, каковое есть телесная материя, должно испытывать воздействие от всех, само же менее всего воздействовать на иное» [там же, с. 42].

Существенно то, что в этом процессе нисхождения — восхождения Фичино подчеркивает постоянное единство всей пятиступенчатой структуры мироздания: единство не может быть нарушено даже на низшей ступени, так

что «даже материю, подверженную бесконечной множественности и изменчивости, оно постоянно хранит в единстве субстанции и порядка» [там же, с. 129].

Тело «безразлично» к формам, по природе своей оно «бескопечно делимо», и материя его «постоянно текуча» [там же, с. 128]. Вещи образуются не собственной силой материи, «а от некоей внедренной в нее силы и качества» [там же, с. 42]. «Качество» есть вторая (снизу) ступень иерархии. Оно «придает материи ограничивающий ее вид (форму) и, будучи само по себе некоторым образом неделимым, обретает делимость при смешении с телом» [там же, с. 128].

Переход от бога, который есть «над формами (видами) неподвижное единство», к миру форм, видов, материи и движения осуществляется через вторую (сверху) ступень иерархии, которую Фичино в «Платоновском богословии» именует «ангелом», а в «Толковании на «Пир» Платона» — «умом». В этом «ангельском уме» бог изначально «запечатлевает формы подлежащих творению вещей. В нем, стало быть, некоторым духовным образом обрисовывается, так сказать, все, что мы ощущаем в телах. Так рождаются сферы небес, элементов, светила, воздух, формы камней, металлов, растений, животных» [146, с. 139]. Уму свойственны покой и постоянство, подвижным его можно именовать лишь в том смысле, что он, подобно прочим вещам «происходя из бога, к нему же возвращается» [там же, с. 149]. Но будучи «вместилищем форм», он являет собой «неподвижную множественность» — первую ступень «нисхождения» к той подвижной и изменчивой множественности, каковой является материя [147, т. 1, с. 128].

Главнейшим воплощением единства и связи всех ступеней космической иерархии в философии Марсилио Фичино является ее средняя, третья (и сверху, и снизу), ступень, именуемая «душой» и постоянно отождествляемая с природой.

Душа, природа, любовь Душа есть центральная категория философии Марсилио Фичино, придающая флорентийскому неоплатонизму ту специфическую ренессансную форму, которая позволяет выделить его как особый вид платонической философии, не смешиваемый с его античными и средневековыми предшественниками. Ибо иерархия Фичино не есть застывшая статичная иерархия средневекового мирозерцания, а

иерархия единого, пронизанного светом, живого, одушевленного, прекрасного космоса. Именно душа определяет единство и взаимосвязь всех ступеней бытия. Расположенная в центре, она «есть средняя ступень вещей и связует воедино все ступени, как высшие, так и низшие, восходя к высшим и нисходя к низшим» [147, т. 1, с. 137]. Она, подчеркивает Фичино, «по отношению ко всем им срединная и отовсюду — третья», а главное — она «в высшей степени необходима в природе» [там же].

Эта «необходимость» души определяется необходимостью дать объяснение движению, становлению, жизни в природе. Переход от единого и неподвижного бога к множественной и находящейся в постоянном движении телесной материи невозможен (во всяком случае недостаточен) через «ум», содержащий в себе формы вещей, но неподвижный и чуждый становлению. Если «ангел истинно существует, то есть пребывает постоянно», а «качество... движется... и иногда становится», то необходимо для объяснения перехода от высших ступеней бытия к низшим нечто среднее, то «что всегда становится, т. е. движется», необходима та третья сущность, «которая всегда бы двигалась и жила, и своим движением распространяла бы жизнь в вещах» [там же].

Сочетая в себе противоположности крайних ступеней иерархии бытия, душа являет собой их диалектическое единство. Она едина, но в то же время, не будучи «подвержена делению» наподобие вещей, она есть «совершенное множество», определяя собой жизнь и движение материального, несовершенного, становящегося и гнущего множества вещей [см. там же, с. 128]. Объединяя в себе и «образы божественных сущностей, от которых она происходит», и «образцы низших вещей, которые некоторым образом сама и производит», она есть, восторженно восклицает Фичино, «величайшее чудо природы» [там же, с. 141]. «И так как она есть истинная связь вещей», то «по справедливости может быть названа центром природы, срединной всех вещей, цепью мира, ликом всех вещей, связью и узами мира» [там же, с. 142].

Эта центральная роль души определяется тем, что она в философии Фичино является главной и определяющей силой, придающей жизнь и движение космосу и всем вещам, всем телам. Понятия эти в «Платоновском богословии» в конечном счете отождествляются — душа

есть жизнь, жизнь есть источник движения. Душа есть «жизнь, животворящая тела». А жизнь присутствует всюду, где есть движение, она и есть источник движения: «Там, стало быть, где есть внутреннее движение, там и жизнь»; жизнь есть «внутренняя сила движения» [*там же*]. А так как движется все, от небесных сфер до элементов, то все и одушевлено, ибо не бог придает движение небесным кругам и телам (и здесь Фичино вступает в спор со средневековой космологией, связывающей движение тел с воздействием перводвигателя, отождествляемого с богом либо непосредственно от бога получающего движение), и не материальные тела сами по себе, а душа. «Разве движение, так сказать, спонтанное, где бы оно ни происходило, не есть знак внутренней жизни?» [*там же*, с. 159]. Так, в противовес схоластическим представлениям о движении («всякое движущееся тело получает движение от другого»), Фичино выдвигает принцип самодвижения в космосе — правда, самодвижения, внутренний источник которого является центральной ступенью космической иерархии.

Этот внутренний источник движения отождествляется в «Платоновском богословии» Марсилио Фичино с природой: «И как во всеобщности тела (т. е. в телесной Вселенной) повсюду присутствует природа, так и во всеобщей природе повсюду находится всеобщая душа» [*там же*, с. 162]. Природа же определяется у Фичино как «внутреннее искусство, изнутри устранивающее материю, как если бы столяр находился внутри древесины» [*там же*, с. 146]. Такое понимание природы как «внутреннего мастера» вело к утверждению известной автономии природного начала, хотя и сохраняющего свою зависимость от бога («как природа придает движение своим творениям, так бог придает природе бытие») [*там же*, с. 94]. В то же время природа как внутренний источник движения в мире не противостоит здесь божественному началу, но теснейшим образом связана с ним. И хотя, как отмечено выше, Фичино, согласно неоплатонической традиции, использует понятие «нисхождение» для описания перехода от бога к материальному космосу, он неустанно подчеркивает единство мира и ту, уже не «вертикальную», а «круговую» взаимосвязь, которую определяет как любовь: «Все части мира, поскольку они являются созданием одного мастера и членами одного и того же мироздания, подобны друг другу в бытии и в жизни, так

что справедливо именовать любовь вечной связью и узами мира и его частей, недвижимой его опорой и прочным основанием всего мироздания» [146, с. 165].

Преодолевая дуализм средневекового аскетического мирозерцания, любовь создает картину гармонически прекрасного мироустройства. Любовь, пронизывающая всю пятиступенную иерархию бытия, есть выражение этой внутренней гармонии, этой исходящей от бога, но воплощенной в вещах красоты Вселенной. Связующая мир любовь определяется у Фичино как некий «духовный круговорот», она есть «некое единое постоянное влечение», начинающееся от бога, исходящее в мир и, наконец, завершающееся в боге, которое, совершив как бы некий круг, возвращается к своему истоку. Явленная миру любовь, пронизывающая живой, одушевленный космос, есть красота. Мир в философии Фичино — не противостоящая богу брешность, а прекрасное творение, и самое существование его в этом постоянном круговороте есть наслаждение. Так, используя термины и идеи отвергнутого им лукрецианства, перетолковывая их в неоплатоническом духе, Фичино приходит к оправданию и обожествлению прекрасного космоса, лучащегося радостью и наслаждением бытия. «Итак, этот единый круг, идущий от бога к миру, и от мира к богу, называется тремя именами: поскольку он берет начало и влечение от бога — именуется красотой; поскольку, приходя в мир, охватывает его — любовью; поскольку, возвратившись к своему создателю, соединяется с ним — наслаждением» [146, с. 146].

Образом этого постоянного божественного присутствия в мире, согласно учению М. Фичино, является свет. Единым светом пронизаны все ступени бытия в космической иерархии сущностей — от бога до элементов (стихий). В боге свет есть «безмерное изобилие его благости и истины», в ангелах — «достоверность исходящего от бога умопостижения и разлитая в них радость воли», в небесах — «изобилие жизни», «улыбка небес», в огне — «некая внедренная в него небесами жизненная сила», в «обладающих ощущением вещах» — «радость духа и сила чувства», и, наконец, во всей совокупности сущего — «излияние глубочайшего внутреннего изобилия», и «повсюду — образ божественной истины и блага» [147, т. 3, с. 373—374]. Образ повсеместно разлитого и вездесущего света становится в философии Марсилио Фичино

проявленнем пантеистического единства бога и мира, божественного присутствия в вещах; он сам есть не только «сияние божественной ясности», но и как бы «бог, ограничивающий себя и приспособляющий себя к возможностям своих творений», как бы божественное око, видящее все в отдельных вещах и все их в себе самом [там же, с. 378] Так, мир предстает в философии флорентийского платонизма не как отрицание божества, и не в качестве низшей ступени божественного творения или нисхождения, а как открытый познанию прекрасный образ бога.

Вопреки дуалистическому противопоставлению мира и бога, Марсилио Фичино подчеркивает божественное происхождение красоты — в том числе и красоты зримого мира. Будучи по существу своей духовной, красота мира находит свое воплощение и выражение в красоте тел и форм. Красота в телах не отвращает человека от бога, она есть его зримый образ. Таким образом, мир получает в эстетике флорентийского неоплатонизма свое высшее оправдание — в форме его обожествления.

Гимн человеку

Обожествляется в философии Фичино и человек — прекраснейшее из божественных творений. Как уже сказано, полное название главного труда Фичино — «Платоновское богословие о бессмертии душ» — Полемика с атеистическими воззрениями эпикурейцев, авверонстов, александристов — всех, в той или иной форме отрицавших индивидуальное бессмертие души, составляет значительную часть философского наследия Фичино. Пытаясь обосновать бессмертие души, Фичино постоянно подчеркивает особую, высшую природу человека. Среди прочих доказательств важное место занимает у него прославление достоинства человека как творческой личности, способной в своем творчестве уподобиться самому богу.

«Мощь человека, — говорит Фичино, — почти подобна божественной природе» [147, т. 2, с. 224]. Человек подчиняет себе стихии, он как бы исполнитель воли бога на земле. Повелевая всем живым и неживым в природе, он «есть как бы некий бог» [там же, с. 225]. Совершенство его заключается не только в управлении «низшим», материальным миром — он единственный «повелевает самим собой», «управляет семьей, устраивает государство, царит над народами и повелевает всем зримым кругом» [там же, с. 225—226]. Одним из важнейших признаков

благородства человека является, по Фичино, его стремление к свободе: будучи «рожден царствовать, он совершенно не может терпеть рабства» [*там же*, с. 226]. Более того, способность человека к познанию, к постижению порядка небес, движений небесного круга, способность исчислить и даже предвидеть эти движения приводит Фичино к выводу об уподоблении человека своему творцу: «Кто станет отрицать, что он обладает гением, так сказать, почти таким же, как и сам создатель небес, и некоторым образом мог бы даже создать небеса, если бы получил в свое распоряжение орудия и небесную материю, коль скоро теперь он их воспроизвел, хотя и из иной материи, но в подобном порядке?» (здесь Фичино имеет в виду созданные его современниками модели, воспроизводящие движение небесных тел) [*там же*, т. 2, с. 226].

Философская система «Платоновской теологии» с ее оправданием мира и человека, с прославлением силы и мощи человеческого гения свидетельствует о глубочайшем разрыве со средневековой традицией. Новым является и его понимание религии, нашедшее выражение в трактате «О христианской религии». Исходя из задачи примирения своего неоплатонического гуманизма с христианством, Фичино не только предложил в «Платоновском богословии» свой, чуждый и враждебный схоластике вариант «ученой религии» (*docta religio*), но и выдвинул концепцию «всеобщей религии» (*religio universalis*), искони присущей человечеству. Все исторически существовавшие религиозные культы, а равно и религиозно-философские учения оказываются проявлениями этой «всеобщей религии» и, пусть неполным, но все же выражением единой истины, высшим воплощением которой является, по мысли Фичино, христианство. Более того, существование множества религиозных культов, по Фичино, оказывается вовсе не результатом обмана и дьявольского наваждения, как полагали апологеты христианства, а предусмотрено самим божественным провидением: оно «не позволяет, чтобы в какое-либо время какая-либо часть мира была полностью лишена религии, хотя и допускает, чтобы в различных местах и в разное время соблюдались разные способы почитания бога. Так что, быть может, это разнообразие во Вселенной, согласно божественному предписанию, порождает восхитительную красоту» [145, с. 16].

Подобные представления далеко выходили за рамки ортодоксального католицизма и вели к историческому взгляду на происхождение и эволюцию религии, к «миру исповеданий» и веротерпимости.



Пико делла Мирандола Дальнейшее развитие идеи флорентийского неоплатонизма получили в творчестве младшего современника Фичино — Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494). Юный красавец-аристократ, граф Мирандолы и синьор Конкордии (этот последний титул был обыгран друзьями философа, именовавшими его, в духе провозглашенных им идей, «князем Согласия») поразил воображение современников и потомков необыкновенной ранней одаренностью и ученостью (к тому же сильно преувеличенной в предании) и романтической биографией (включавшей страстную любовь и похищение возлюбленной, погоню и сражение по дороге, тюрьму и угрозу инквизиционного процесса), княжеским богатством и не менее княжеским бескорыстием (за переводы с арабского он расплачивался арабскими скакунами), загадочной ранней кончиной (быть

может, от яда — в день, когда кончилась война и войска Карла VIII вступали во Флоренцию), а главное — новизной и парадоксальностью провозглашенных им и страстно отстаиваемых идей.

Джованни Пико родился в 1463 г. (мать его была сестрой поэта М. Боярдо, знаменитого автора «Влюбленного Роланда»). Четырнадцать лет он слушает в Болонье курс канонического права; в 1479 г. впервые побывал во Флоренции, где сблизился с некоторыми членами фичиновского кружка. Однако первоначальное формирование его философских интересов шло помимо Платоновской академии. В течение двух лет он слушал лекции в Падуанском университете, где глубоко усвоил средневековую философскую и теологическую традицию. Особенно значительный интерес вызывали у него воззрения падуанских аверроистов — авторитетнейшего в то время толкователя Аверроэса (Ибн-Рушда) — Николетто Верниа и Элиа дель Медико, познакомившего его с сочинениями арабских и еврейских мыслителей. Интерес к средневековой философской мысли сочетался у юного Пико с глубокой гуманистической образованностью: он изучил греческий язык, ознакомился с памятниками античной философии. Поездка в Париж в 1485 г. позволила ему приобщиться к дискуссиям поздней схоластики, особенно парижского и оксфордского номинализма. Не ограничиваясь этими традиционными — как для схолистического, так и для гуманистического образования — познаниями, Пико углубился в изучение восточной философии, творений арабских и еврейских философов и астрономов¹, проявляет интерес к мистическим учениям и каббале. Так завоеванная гуманизмом в борьбе со схоластикой свобода выбора традиции приводит к тому, что философской мысли Возрождения возвращается, но уже в новом качестве, ранее ею отвергнутая философия средневековья.

Это многообразное наследие послужило отправной точкой для разработки собственной философской системы Джованни Пико. В декабре 1486 г. двадцатитрехлетний философ опубликовал 900 тезисов, с защитой кото-

¹ Именно редкостное для того времени знакомство Пико с арабским, древнееврейским и арамейским языками послужило поводом для позднейшей ничем не подтвержденной легенды о количестве известных ему языков: называли числа 22 и даже 30.

рых он намеревался выступить на диспуте в Риме. Диспут, для участия в котором приглашались ученые всей Европы (проезд в оба конца брался оплатить им автор тезисов), должен был открыться речью Пико, которой позднее было дано название «Речь о достоинстве человека». В девятистах тезисах была заключена в сжатом виде вся программа философии Джованни Пико — программа, которую ему так и не довелось полностью осуществить за оставшиеся ему неполные 8 лет жизни. Значительную часть тезисов составляли положения, заимствованные из творений «латинских докторов», учений арабов, греческих перипатетиков, Платона и неоплатоников, из герметического свода и каббалы. В этом обилии источников заключался глубоко полемический смысл: автор отказывался следовать некоей определенной школе и направлению и, приводя суждения самых разных мыслителей, находя в каждом из них нечто достойное изучения и использования, подчеркивал свою независимость от любой из существующих традиций. Ибо последние 500 тезисов были составлены «согласно собственному мнению» диспутанта, и среди них особо выделены «парадоксальные тезисы, вводящие новые положения в философию» и «богословские тезисы, согласно собственному мнению, весьма отличные от принятого у богословов способа рассуждения» [193, с. 99—164].

Диспут в Риме не состоялся. Папа Иннокентий VIII (незадолго до того благословивший «охоту за ведьмами») и римская инквизиция заподозрили ересь. Попытки Пико оправдаться, сочинив «Апологию», привели к полному осуждению всех тезисов. Автор вынужден был бежать, спасаясь от гнева инквизиторов. Во Франции он был схвачен и заключен в одну из башен Сенсенского замка. Спасло его покровительство итальянских государей (особенно Лоренцо Великолепного).

Последние годы жизни Пико проводит в медичейской Флоренции, сближаясь с кругом Марсилио Фичино. Но в вилле Кареджи он появляется не в роли ученика, а в качестве полноправного собеседника — отчасти единомышленника, отчасти и оппонента. Еще в 1486 г. он написал свое «Толкование» на «Канцону о любви» фичинианца Джироламо Бенивьени, содержащее изложение платонической философии, гораздо более свободное от христианской ортодоксии, чем это было принято среди флорентийских неоплатоников. В последние годы жизни

он пишет трактаты «Гептапл» (толкование семи дней творения), «О сущем и едином»¹ (начальная, хотя и вполне самостоятельная, часть незавершенного труда о согласовании Платона и Аристотеля) и «Рассуждение против астрологии».

Пантеистические тенденции

Пантеистические тенденции неоплатонизма проявились у Джованни Пико делла Мирандолы гораздо сильнее, чем у Фичино. Уже в «Толковании» на «Канцону о любви» он говорит о вечном порождении мира богом (*che Dio produsse ab aeterno*). В «Гептапле», представляющем собой комментарий к семи дням творения, как они изложены в Книге Бытия, Пико, раскрывая (с помощью воспринятого из каббалы иносказательного толкования Библии, противопоставляемого буквальному смыслу Священного писания, как «грубому» и «простонародному») «подлинный» смысл библейского рассказа о сотворении мира, дает ему не теологическое, а философское, в духе неоплатонизма, толкование. Он представляет мироздание в качестве иерархии «трех миров» — ангельского, небесного, элементарного. Чувственный мир возникает не непосредственно в результате божественного творения «из ничего», а от высшего бестелесного начала, которое единственно и сотворено богом (причем в «Толковании» на «Канцону о любви» Пико прямо говорит о вневременном, «от века» творении). Мир вещей возникает из «хаоса» — материи, но она не «почти ничто» и не «близка ничто» — это материя, исполненная всех форм, находящихся в ее недрах в смешанном и несовершенном виде [см. 194, с. 465—468].

Мир в философии Джованни Пико делла Мирандолы, как и у Фичино, — прекрасный мир. Но это иная, сложная красота, противоречивая гармония. Пико отказывается признать красоту в боге, потому что он совершенен. Понятие красоты, говорит он, включает в себя некое несовершенство, и потому красота возникает после бога и вне его. Основа гармонии и красоты Вселенной — противоположность, проявляющаяся в мире вне бога, в его творении (понимаемом как постепенный переход от божественного единства к множеству вещей). Гармонию и красоту, согласно диалектическому учению Пико, по-

¹ «De ente et uno».

рождает соединение противоречивых и различных частей, их единство. Ссылаясь на Гераклита и Эмпедокла, Пико утверждает, что «красота — не что иное, как некая дружественная вражда и согласный раздор... Раздор не сам по себе, но вместе с согласием является началом вещей, если под раздором понимать различие природных начал, из которых они состоят, а под согласием их единство». В строении мира «необходимо, чтобы единство превосходило противоположность, иначе вещи разрушились бы, поскольку разделились бы их начала». В этом, говорит Пико, философский смысл мифа о любви Венеры и Марса, ибо «красота, именуемая Венерой... не существует без этой противоположности» [194, с. 495—496].

Единство и связь космической иерархии объясняется в философии Пико телеологически — стремлением вещей к богу как источнику и цели своего бытия. Закон, господствующий в природе, не сводим «ни к необходимости материи, ни к случайному столкновению атомов, ни к производящей силе бессмысленной природы, не ведающей о цели целого, но единственно к целевой причине» [там же, с. 294]. Но бог как первопричина и цель бытия не только помещен «вне» иерархии, он вместе с тем постоянно присутствует в мире, и в связи с этим Пико напоминает слова Вергилия, выражающие пантеистическую мысль античного неоплатонизма: «Зевс — все, что ты видишь вокруг, и все преисполнено им» [там же, с. 328].

Это «присутствие» бога в мире не означает полного, в духе позднейшего натуралистического пантеизма, отождествления природного и божественного начал. Бог выявляется в мире как единство во множественности и еще более — как заключенное в несовершенстве мира его глубокое внутреннее совершенство, его подлинная сущность: «Бог есть все,— писал Пико делла Мирандола в трактате «О сущем и едином», — он есть все наилучшим и совершеннейшим образом. Этого бы не было, если бы он не заключал в себе совершенство всех вещей и не отвергал в них то, что есть в вещах несовершенного» [там же, с. 406]. Не ограничиваясь этим отождествлением бога с миром, взятым в их совершенстве, Пико и мир, и отдельные вещи, взятые в их совершенстве, в свою очередь, отождествляет с богом: «Поскольку бог, как мы сказали вначале, есть то, что является всем вне всякого несовершенства, то, если изба-

вить всякую вещь от несовершенства, которое она включает в своем роде, и от частности ее рода, оставшееся явится богом» [там же, с. 412].

Полемика против «ложных наук»

Подобная слитность божественного начала с миром природы означает в философии Джованни Пико делла Мирандолы фактическое отождествление «Божественного закона» (*lex divina*) со всеобщей, восходящей к богу причинной связью. Этим кругом представлений обусловлена та полемика против «ложных наук», которую в широком масштабе задумал Пико и которую он успел осуществить лишь частично — в обширном трактате «Против прорицательной астрологии». Главный пафос этого сочинения — призыв отказаться от поисков «отдаленных», «общих», ничего не объясняющих причин явлений природы и человеческой жизни в движении небесных светил¹ и обратиться к исследованию того, что исходит «от собственной природы самих вещей и ближайших и связанных с ними причин»² [195, т. 1, с. 178].

Изучение действительных природных закономерностей Пико считал важнейшей задачей познания. Он выдвинул мысль о математической структуре природы и природных законов, разъясняя, что речь идет не о «математике торговцев», но и не о «суеверной математике» астрологов и некромантов. В качестве «завершающей» части науки о природе Пико рассматривал магию, которую противопоставлял как (приписываемым им в качестве внеприродных явлений) чудесам религии, так и «суеверной магии». Натуральная магия, по учению Джованни Пико, есть наука, «посредством которой познаются силы и действия природы, их соотношения и приложения друг к другу». В качестве практической части «науки о природе» она учит «совершать удивительные вещи с помощью природных сил» [194, с. 38—39].

Учение о свободе человека

Приписывая причинную связь природных явлений, Пико отверг «прорицательную» и «предсказательную» астрологию, прижимающую человека до рабского со-

¹ При этом возможности именно общего воздействия небесных тел — поскольку «небо есть природное тело» и «воздействует общим образом» [см. 195, т. 1, с. 194 и 269] — на климат и жизнь Земли философ не отрицает.

² *A propria natura ipsarum rerum causisque earum proximis et cognatis.*

стояния послушного исполнителя предначертаний небесных светил. Учение о человеческой свободе есть главный вывод философской антропологии Пико делла Мирандолы. Принцип свободы лежит в основе его учения о достоинстве человека. В отличие от своих предшественников, как античных, так и средневековых и ренессансных, рассматривавших человека как микрокосм, отражающий в себе общие закономерности «большого» мира, Пико выносит человека за пределы космической иерархии и противопоставляет ей. Человек есть особый, «четвертый» мир космической иерархии, не вмещаемый ни в один из трех «горизонтальных» миров ее традиционно неоплатонической структуры (элементарного, небесного и ангельского); он вертикален по отношению к ним и пронизывает их всех. Он не занимает срединное место среди ступеней иерархии, он вне всех ступеней.

Бог не определил человеку места в иерархии, говорит Пико в знаменитой «Речи о достоинстве человека»: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю». Человек поставлен в центр мира, он не обладает собственной особой (земной, небесной, ангельской) природой, ни смертностью, ни бессмертием, он должен сформировать себя сам, как «свободный и славный мастер». И вид, и место человека в иерархии сущностей могут и должны быть исключительно результатом его собственного, свободного — а стало быть, и ответственного — выбора. Он может подняться до звезд и ангелов, может опуститься и до звериного состояния [48, т. 1, с. 507—508]. Именно в этом видит Пико делла Мирандола прославляемое им «высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет» [там же, с. 508].

Продолжая гуманистическую традицию прославления и обожествления человека, Пико ставит в центр внимания свободу выбора, как главное условие всякого деяния и его моральной оценки. Речь идет о новом понимании человеческой природы — как природы становящейся,

вернее, «самостоятельной». Она предстает как результат самостоятельной творческой деятельности человека, а не как раз навсегда данная. Природа человека рассматривается как итог постоянного процесса становления, самостоятельного, сознательного и ответственного выбора. «Божественность» человека — не просто в том, что он «создан по образу и подобию божью», она — как и всякое человеческое совершенство — не дана, а достижима.

Прославление человека и человеческой свободы служило в «Речи» Пико и в его философской системе в целом предпосылкой его программы всеобщего обновления философии, залог которого он видел в согласовании различных учений. Это всеобщее «согласие» идет дальше идеи Фичино о «всеобщей религии». Речь идет не об эклектическом согласовании противоречивых воззрений, но о выявлении заключенной в них и не исчерпываемой ни одним из них единой и всеобщей истины. Провозглашаемая Пико всеобщая философская мудрость должна была, по его замыслу, слиться с обновленным христианством, весьма далеким от его ортодоксально-католического истолкования.

Ренессансный платонизм явился первой попыткой создания целостной философской системы, противостоящей средневековой схоластике. Опираясь на традиции средневекового и античного неоплатонизма, используя достижения гуманистической мысли XIV—XV вв., неоплатоники радикально расширили область философской полемики против средневековой традиции. Поставив в центре внимания коренные онтологические проблемы, выступавшие в виде проблем соотношения природного и божественного начал, они разработали новую, в тенденции пантеистическую (хотя и окрашенную порой в мистические тона) картину мира. Мысль о единстве «обожествленного» космоса, о всеобщей одушевленности природы, понимание природы как «внутреннего мастера» — все это получило дальнейшее развитие в натурфилософии XVI в.

Учение о красоте мира, его обожествление не только вело к преодолению средневекового аскетизма, но и послужило теоретическим обоснованием эстетических и этических идей, основой поисков красоты и гармонии мира в творчестве мастеров Высокого Возрождения. Новое, по сравнению с книжным знанием схоластики, пред-

ставление о «натуральной магии», несмотря на изрядную долю мистицизма, способствовало повороту к практическому приложению знания о природе. Концепция «всеобщей религии» и «согласия» философских учений содействовала гуманистическому перетолкованию христианского нравственного идеала, получившему дальнейшее развитие в гуманистической мысли первой половины XVI в. и в свободных от догматического фанатизма еретических учениях, враждебных как католической реакции, так и нетерпимости кальвинистских и лютеранских богословов побеждающей Реформации. В дальнейшем она оказала определяющее воздействие на учение деистов XVII—XVIII вв. о «естественной религии», свободной от вероисповедных и культовых различий и сводящейся к совокупности элементарных этических норм; ее влияние прослеживается и в свободомыслии эпохи Просвещения.

Глава III

ФИЛОСОФИЯ

РЕНЕССАНСНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Философская мысль эпохи Возрождения была тесно связана с развитием естествознания (но не с традиционной наукой университетов). схоластическое знание о природе, достигшее наивысшего уровня в поисках парижских и оксфордских ученых XIV в., нашло адекватное выражение в философии позднего номинализма. В XV—XVI вв. происходят важные сдвиги в естествознании. Великие географические открытия приводят к пересмотру кардинальных положений традиционной картины мира, а XVI век ознаменован коперниканской революцией. Ренессансное естествознание, послужившее одной из исторических предпосылок возникновения классической механики, было неразрывно связано с пересмотром методологических, философских основ тогдашней науки. Наиболее яркое и последовательное выражение новые тенденции философской мысли нашли в творчестве двух величайших естествоиспы-

тателей эпохи Возрождения — Леонардо да Винчи и Николая Коперника.

Феномен Леонардо Титаническая фигура Леонардо да Винчи¹ справедливо рассматривается как наиболее полное воплощение ренессансного гения, реализация идеала «героического человека». Его необычайная одаренность лишь подчеркивала особо значительную степень осуществления тех возможностей к совершенству, которые, по учению гуманизма, заложены в человеке. Поразительная разносторонность таланта Леонардо, одного из величайших мастеров живописи, и вместе с тем фортификатора и градостроителя, гидротехника и мелиоратора, в равной мере глубоко интересовавшегося проблемами математики и механики, астрономии и космологии, геологии и палеонтологии, анатомии и ботаники, оптики и перспективы — короче говоря, всем нераздельно миром окружающей человека природы и самим человеком в этом мире, — разносторонность, вызывавшая у современников смесь восхищения и подозрительности и заставившая отдаленных потомков заговорить о предвосхищении им на много столетий позднейших научных открытий, — если не степенью развития, то самим фактом своего существования вполне вписывается в общую картину художественного и научного творчества эпохи Возрождения.

Для истории философской мысли эпохи Возрождения феномен Леонардо интересен прежде всего как проявление определенных тенденций ее развития. Разрозненные заметки общепhilософского и методологического характера, затерянные среди тысяч столь же разрозненных записей по самым разнообразным вопросам науки, техники, художественного творчества, никогда не предназначались не только для печати, но и для сколько-нибудь широкого распространения. Сделанные в самом точном смысле «для себя», зеркальным почерком, никогда не приводившиеся в систему, они так и не стали (за исключением небольшой их части, собранной и опубликованной учеником и душеприказчиком Леонардо художником Франческо Мельци в виде «Трактата о живописи») достоянием не только современников, но и ближайших потомков, и лишь столетия спустя (отчасти в конце

¹ Родился в 1452 г. в городке Винчи, близ Флоренции, работал во Флоренции, Милане, Риме, последние годы жизни — во Франции, где и умер в замке Клу, около г. Амбуаза, в 1519 г.

XVIII в., но главным образом начиная со второй половины XIX столетия) оказались предметом углубленного научного исследования. Поэтому говорить об их сколько-нибудь ощутимом воздействии на развитие философской мысли XVI столетия не приходится. Философские воззрения Леонардо существенны, таким образом, не в свете исторической перспективы, а прежде всего как явление своего времени, рассматриваемое в своем историческом контексте в качестве особого, оригинального выражения главнейших тенденций ренессансной мысли. И если в дальнейшем обнаружится совпадение высказанных Леонардо воззрений со взглядами иных мыслителей эпохи — то тем существеннее и показательнее это совпадение, объяснимое не столько прямым влиянием или заимствованием, сколько единством направления.

Демонстративно именовавший себя «человеком необразованным», Леонардо, обладавший, несомненно, познаниями более обширными и глубокими в области изучения явлений природы, нежели представители официальной тогдашней науки, подчеркивал тем самым свое особое, внепрофессиональное и внекорпоративное положение — и это важно для правильного понимания путей возникновения и развития нового естествознания и новой философии. Поэтому столь несостоятельными оказались попытки ряда новейших исследователей (П. Дюгэм и его продолжатели) свести все научные открытия и наблюдения Леонардо к книжным истокам, к достижениям поздней схоластики, к «тем, кого он читал», основываясь на таких общих местах и совпадениях, которые говорят скорее о связи с некоей широкой традицией, нежели о буквальном заимствовании. Леонардо сформировался вне университетской профессиональной научно-философской среды конца XV в. Разумеется, «необразованность» его не следует преувеличивать — заявление о ней носят откровенно полемический характер. Сын нотариуса не мог не получить начального образования, включавшего в себя непременно знание латыни, если и недостаточное для сочинения стихов и эпистол в классическом духе, то позволявшее разобраться в интересовавших его вопросах, трактуемых в сочинениях древних и современных авторов. Не следует забывать и о существовавшей уже в это время литературе (рукописной и печатной) на народном языке. Списки книг, встречающиеся в записях Леонардо, свидетельствуют о широких, хотя и не-

достаточно систематизированных познаниях в современной ему научной и философской литературе. Но главным источником формирования научных и философских интересов молодого Леонардо была, несомненно, боттега — мастерская. В мастерских флорентийских художников позднего Кватроченто не только создавали произведения живописи и скульптуры; там много беседовали, там встречались с земляками и современниками — писателями, философами, учеными. Философские идеи итальянского гуманизма и неоплатонизма не могли остаться без влияния в условиях Флоренции времен Лоренцо Великолепного. При этом следует учитывать и относительно меньшую, по сравнению со схоластически-университетской средой, цеховую замкнутость научных и философских кружков-академий гуманистической и неоплатонической формации. Не удивительно поэтому знакомство Леонардо со многими идеями Флорентийской платоновской академии — если не непосредственно из сочинений Фичино и Пико, то из произведений их популяризаторов, последователей и эпигонов (особое место здесь принадлежит написанному в неоплатоническом духе комментарию Кристофоро Ландино к «Божественной комедии» Данте Алигьери). А близкое знакомство Леонардо со многими его современниками — учеными, математиками, мастерами, строителями, медиками, архитекторами, астрономами, в сочетании с напряженным интересом к самым острым и важным проблемам наук о природе позволило ему быть в курсе современного состояния знаний о мире.

Чуждым цеховому ученому педантизму подходом к проблемам науки и философии определялся и сам характер записей Леонардо. Не повторение пройденного, не разработка в бесконечных «вопросах» и «комментариях» имеющих вековую традицию проблем, а свежий взгляд на мир, стремление к изучению фактов, к их анализу характерно для этих хаотических заметок, всегда связанных с наблюдением и экспериментом. Леонардо постоянно возвращается к одним и тем же проблемам, повторяет наблюдения и опыты, не удовлетворяясь найденным решением. Это непосредственное знание еще не может быть сведено в систему. Леонардо так и не написал ни одного из задуманных им трактатов — по механике, по анатомии, даже по живописи, и это объясняется не одними особенностями его личности, мешавшими

довести дело до конца. Незавершенность заключена в самом характере его научных заметок. Стремление охватить все богатство и разнообразие природных явлений в своих наблюдениях, все понять, проанализировать, не подчиняя их в то же время привычной устоявшейся схеме, приводило к тому, что Леонардо и не ставил перед собой задачи создания некоего всеобъемлющего свода. Для сведения воедино матерпала, им лихорадочно собираемого, не могло хватить и десятка таких богато заполненных непрерывной работой жизнью. Но дело здесь не только в нехватке времени: если схоластический метод, именно благодаря своей ограниченности, позволял выработать законченную в своей целостности картину мира, то ставшая перед ренессансным естествознанием задача создания новой картины мира требовала иного подхода, иного набора фактов, иного отношения к факту. Главное в незавершенных поисках Леонардо — попытка создания нового метода познания.

«Занимаясь философией явлений природы, — рассказывает о Леонардо да Винчи автор знаменитых «Жизнеописаний» Джорджо Вазари, — он пытался распознать особые свойства растений и настойчиво наблюдал за круговращением неба, бегом луны и вращением солнца. Вот почему он создал в уме своем еретический взгляд на вещи, не согласный ни с какой религией, предпочитая, по-видимому, быть философом, а не христианином» [41, с. 115].

Правда, в следующем издании своей книги Вазари убрал эту опасную фразу и попытался смягчить облик Леонардо-еретика. Следует учитывать и то, что суждение это принадлежит человеку иной эпохи, оно высказано в 1550 г., во времена набирающей силу католической реакции, когда многое, что казалось вполне невиновным и безопасным людям Высокого Возрождения, бралось под подозрение и осуждалось. И все же Вазари исходил из сложившейся репутации Леонардо да Винчи. А в том, что мировоззрение его было враждебно католической ортодоксии и схоластическому богословию, убеждают нас собственные записи мыслителя.

Опыт против «наития» Заявляя, что «все наше познание начинается с ощущений» [66, с. 10], провозглашая основой истинного знания опыт, Леонардо да Винчи решительно отверг иное, не опирающееся на непосредственное изучение природы, знание — будь то

полученное из откровения и из Священного писания знание богословов, будь то книжное, опирающееся на авторитет знания схоластической науки.

Знание, не опирающееся на ощущение и опыт, не может претендовать на какую-либо достоверность, а достоверность есть главнейший признак истинной науки. Теология не имеет подлинной опоры в опыте и потому не может претендовать на обладание истиной: «И если мы подвергаем сомнению достоверность всякой ощущаемой вещи, тем более должны мы подвергать сомнению то, что восстает против ощущений, каковы, например, вопросы о сущности бога, души и тому подобные, по поводу которых всегда спорят и сражаются» [66, с. 9]. Другой, по Леонардо, признак неистинной науки — разногласие мнений, обилие споров, «крик»: «И поистине всегда там, где недостает разумных доводов, там их заменяет крик, чего не случается с вещами достоверными. Вот почему мы считаем, что там, где кричат, там истинной науки нет» [там же]. Достоверности и опытной обоснованности, разумной доказательности истинного научного знания противостоят «путаные и лживые рассуждения», в которых «споры всегда ведутся с великим криком и размахиванием рук» [там же, с. 642].

Позиция Леонардо есть, в сущности, отрицание теологии. Знание, основанное на откровении, на «наитии», на Священном писании — недостоверно и потому не может приниматься во внимание; дав свое натуралистическое объяснение природы человеческой души, Леонардо пренебрежительно отзывается о теологической трактовке «братьев и отцов» — монахов и священников; «А остальную часть определения души предоставляю уму братьев, отцов народных, которые наитием ведают все тайны» [там же, с. 841]. И вслед за этим он «оставляет в стороне», а по существу, отвергает авторитет Священного писания: «Неприкосновенным оставляю Священное писание, ибо оно — высшая истина» [там же] — так звучит это место в русском переводе В. П. Зубова; в оригинале сказано точнее и резче: «И не тронь венчанных писаний» [см. 206, т. 2, с. 25].

Как сам Леонардо относился к авторитету «венчанных писаний», видно из его иронической полемики по поводу палеонтологических окаменелостей, обнаруженных на вершинах гор. Опровергая мнение тех, кто считал, что остатки морских животных занесены туда всемирным

потопом во времена Ноя, он писал: «Я отвечу тебе, поскольку ты веришь, что воды потопа превзошли высочайшую гору на 7 локтей, как написал тот, кто эту высоту вымерил...»; что вода потопа не могла пройти «расстояния в 250 миль в 40 дней, как сказал тот, кто исчислил это время» [66, с. 410—411].

К знанию по наитию Леонардо приравнивает и ложные построения, основанные на том, что он именует «сновидениями»: «Истинная наука не питает сновидениями своих исследователей» [там же, с. 10]; «достоверным и естественным» доводам истинного знания, пусть и лишённым «выспренности», противостоят «схоластические доводы и обманы речей о вещах больших и недостоверных» [там же, с. 13] — именно их предпочитает «живущий сновидениями». Ложными науками, противоречащими опыту и не подтвержденными достоверными доводами и доказательствами, Леонардо считал «прорицательную» астрологию (от которой он отличал в своих записях «наблюдательную» астрологию, т. е. собственно астрономию), алхимию (опять же выделяя в ней практически неоспоримую часть, связанную с опытами по получению соединений природных элементов), попытки создания вечного двигателя и особенно некромантию и различные виды колдовства, опирающегося на использование «духов». Этим последним в записях Леонардо посвящено немало полемических страниц: доказывая невозможность передвижения «духа» в пространстве без тела, самого его существования вне тела, Леонардо не только опровергал основания практики «некромантов» и других колдунов и магов, но и подрывал веру в чудеса и ведовство, особенно распространившуюся в Европе, и в частности в Северной Италии, после начала провозглашенной богословами-доминиканцами и папой Иннокентием VIII «охоты за ведьмами». «Беги от учений таких умозрителей, ибо их доводы не подкрепляются опытом!» — восклицает он, опровергая представление о передвижении, действиях и речах бестелесных духов [там же, с. 20]. Он отвергает ссылки на чудеса и рассуждения обо всем том, «что человеческая мысль неспособна вместить и что не может быть подтверждено никаким примером, почерпнутым из природы» [там же, с. 21].

Основанное на ощущениях, и прежде всего на зрении, познание мира — единственное доступное человеку знание — противостоит мистическому внутреннему постиже-

нию божества. Леонардо оспаривает мнение тех, кто считает, что «зрение мешает сосредоточенному и тонкому духовному познанию, которое открывает доступ к наукам божественным»; напротив, подчеркивает он, именно глаз, «как повелитель чувств, выполняет свой долг, когда создает помеху для путаных и лживых рассуждений» [там же, с. 642].

Другой помехой к истинному знанию является власть традиции, книжной учености, пренебрегающей непосредственным наблюдением и опытом. Наука не сводима к ссылкам на авторитет «некоторых мужей, заслуживающих великого почета» [там же, с. 24], к цитированию авторов. Те, кто кичится своей книжной образованностью, судят с чужих слов: «Они расхваливают, чванные и напыщенные, разряженные не своими, но чужими трудами, а в моих мне же самому отказывают, а если меня, изобретателя, презирают, насколько же более должны быть презираемы сами,— не изобретатели, а трубачи и пересказчики чужих произведений» [там же, с. 25]. Через головы цитатчиков и пересказчиков ученый должен обратиться к непосредственному наблюдению, к опыту, «который был наставником тех, кто хорошо писал» [там же].

**Поиски
экспериментального
метода**

Обращение к опыту как источнику познания — не декларация. Скорее напротив — оно является выводом постоянной и повседневной практики

Леонардо — наблюдателя, художника, экспериментатора, механика, изобретателя. Само многообразие его научных интересов, одновременное изучение множества разнообразных явлений природы порождены стремлением самостоятельно проверить все научные истины, познать истинный облик вещей, проникнуть в их подлинную природу. Даже незавершенность творческих замыслов Леонардо есть свидетельство не только грандиозности и непосильности его проектов, но и результат постоянного стремления к проверке и уточнению полученных выводов и наблюдений. «Мыслимые вещи, не прошедшие через ощущение, пусты и не порождают никакой истины, разве только обманчивую» [там же, с. 14]. В своих записях и рисунках Леонардо постоянно возвращается к уже сделанным наблюдениям и опытам, повторяет их, уточняет, проверяет. Рисунки, в частности анатомические зарисовки Леонардо, играют особую роль в его научных изысканиях. Это не случайные наброски, они всегда — резуль-

тат многих опытов и исследований. В основе анатомических рисунков лежали, по собственному заявлению художника, многократные исследования, проведенные на трупах, и отражают они не отдельные частные наблюдения, а возникшую в результате повторных опытов и наблюдений целостную картину анатомического строения человеческого тела. Рисунок у Леонардо, равно как и описание опытов и записи наблюдений,— средство экспериментального познания, освоения познаваемого объекта.

Экспериментальный метод, разрабатываемый Леонардо да Винчи, противопоставит и плоскому эмпиризму. Он постоянно подчеркивает необходимость многократного повторения и проверки опыта, с тем чтобы подтвердить точность и достоверность результатов, выяснить корректность проведения эксперимента: при различных условиях, если они не учтены в должной мере исследователем, подчеркивает он, «опыты, казавшиеся тождественными, весьма часто оказывались различными» [там же, с. 226]. За опытом, неоднократно повторенным и проверенным, должно следовать «рассуждение», которое должно доказать, «почему данный опыт вынужден протекать именно так» [там же, с. 164].

Леонардовский эксперимент еще далек от тех принципов и правил, которые разрабатывает новое естествознание столетие спустя. Ему недостает еще строгости определений, точности измерений — нет соответствующих технических возможностей и условий; не разработана пока еще и его логическая структура. Поэтому столь часто Леонардо приходил к неверным и необоснованным заключениям и, даже верно поставив эксперимент, в конце концов склонялся в его истолковании к неверным положениям прежней механики (как, например, в опытах со скоростью падения тел, ставя которые он так и не пришел к открытиям, позволившим столетие спустя Галилею сформулировать основные положения классической механики). Подчеркивая недостаточность наблюдения, Леонардо выдвинул задачу математизации знания о природе. «Пусть не читает меня тот, кто не является математиком... Никакой достоверности в науках нет там, где нельзя приложить ни одной из математических наук, и в том, что не имеет связи с математикой» [там же, с. 12]. Идея эта скорее была декларирована, чем в полной мере осуществлена; наиболее

значительны были попытки Леонардо применить математические методы исследования в механике, которую он именовал «раем математических наук», но и здесь математический аппарат, которым он пользовался, еще не отвечал задачам нового естествознания. Имея в виду преимущественно технические, прикладные задачи, Леонардо «довольствовался чаще всего приближенными решениями, достаточными для инженера, но не удовлетворявшими требованиями математической строгости» [41, с. 220]. Тем сложным техническим задачам, которые ставил перед собой великий винчианец, не соответствовал старый, унаследованный от средневековой и античной науки математический аппарат; как отмечает В. П. Зубов, «математика этого времени еще не могла овладеть сложными проблемами движения, которые настойчиво ставило перед учеными развивающееся естествознание» [там же, с. 224]. Тем не менее провозглашенные Леонардо принципы математизации науки о природе вполне отвечали основным тенденциям развития научной и философской мысли эпохи.

Закон и необходимость Опыт у Леонардо — средство постижения природных законов. Познание не может ограничиваться ощущением и экспериментом, практикой без цельной научной теории. Знаменитые изречения Леонардо — «Наука — полководец, практика — солдаты... Всегда практика должна быть воздвигнута на хорошей теории» [66, с. 23] — свидетельствуют о стремлении мыслителя преодолеть ограниченность наблюдения и эксперимента, прийти к построению целостной картины мира. Задачу науки он видел в выявлении причинных связей и, на основе их, в познании законов. Опыт и есть путь выявления причины и закона: «И хотя природа начинается с причины и кончается опытом, мы должны идти обратным путем, начиная (как я выше сказал) с опыта и с ним изыскивая причину» [там же, с. 164].

Нерушимый закон природы, который «живет внутри нее», будучи имманентен миру природных явлений, воплощается, по Леонардо, в вечной необходимости, являющейся «наставником и опекуном» природы [см. 41, с. 134]. Необходимость есть безличный природный закон, совокупно выражающий господство причинно-следственных связей: «О чудесная необходимость, — восклицает в одной из записей Леонардо да Винчи, — ты с величайшим умом понуждаешь все действия быть причастными

причин своих, и по великому и непрекращаемому закону повинуется тебе в кратчайшем действовании всякая природная деятельность!» [66, с. 713].

Если понятия закона и необходимости служат у Леонардо как бы синонимами самой природы, понимаемой не как совокупность явлений, а в ее внутренней сущности, то понимание природы как творческого, деятельного начала ведет к слиянию ее с божеством, причем бог в системе Леонардо да Винчи выступает в качестве гаранта необходимости все того же природного закона. Когда Леонардо говорит о боге как мастере, «верховном художнике» [там же, с. 787], о художественном творчестве как способе «познать творца столь многих удивительных вещей», «полюбить столь великого изобретателя» — божественное творчество не только уподобляется творческой мощи природы, но и сливается с ней [там же, с. 118]. Восхищение природной необходимостью «направляет размышление к созерцанию божественному» [там же, с. 713]. Созерцание необходимости, причинной взаимосвязи вещей выливается в восторженный гимн Перводвигателю, выступающему в качестве гаранта необходимости природных движений: «О дивная справедливость твоя, первый двигатель, ты не захотел ни одну силу лишить строя и свойств необходимых ее действий!» [там же, с. 294]. Показательно, что слова о природной необходимости связаны у Леонардо с рассуждениями о свойствах глаза и зрения, а данное высказывание непосредственно вытекает из записей по поводу конкретных механических наблюдений и экспериментов.

Природа и бог терминологически не отождествляются в философии Леонардо да Винчи, но именно природа выступает в качестве совокупности законов, совпадающей с необходимостью, которая исходит от бога-перводвигателя.

Картина мира и человека

Природе, в чьих «изобретениях» нет «ничего недостаточного и ничего лишнего», предоставлено в Леонардовой картине мира и человека формирование не только прекрасного человеческого тела, но и создание души: это она, природа, «когда делает способные к движению члены в телах животных», помещает в человеческое тело и «душу, образующую это тело». Природное происхождение души подчеркивается тем, что перво-

начально эта «образующая тело» душа человеческого зародыша есть душа матери, «которая первая образует в матке очертания человека и в нужное время пробуждает душу, долженствующую быть его обитательницей» [66, с. 840—841]. Душа неразрывно связана с телом, она не может существовать и действовать без него, «потому что (без органических орудий этого тела она ничего не может совершить и ощутить» [там же, с. 853]. Эта душа, формирующая тело, есть творческое, жизненное, деятельное начало, заключенное в самой природе. Подобная трактовка не допускала не только существования духа вне тела (чему посвящены многие страницы направленной против некромантов полемики Леонардо), но и индивидуального бессмертия души: вне органических орудий человеческого тела душа попросту не может функционировать, и когда Леонардо говорит о стремлении «квинтэссенции, духа стихий» вырваться из заточения человеческого тела, «вернуться к пославшему его» [там же, с. 91], речь идет о воссоединении с безличным природным началом.

Духовное начало не противостоит в философии Леонардо телесному, природное — божественному. Прекрасный мир природы есть выражение и проявление бога. Отвергая теологическое противопоставление мира «земного» и «небесного», Леонардо да Винчи провозглашает физическую однородность Вселенной: природа Земли и небесных тел оказывается если и не вполне тождественной, то, по крайней мере, «подобной»; Земля — такое же «светило», как и прочие небесные тела, которые в свою очередь состоят из тех же «земных» элементов стихий [см. 66, с. 750—753].

И хотя Леонардо прямо не выявляет себя сторонником гелиоцентрических представлений¹, в направлении новой космологии вели его соображения о том, что Земля не является центром мироздания, о принципиальном полицентризме космоса, об относительности пространственных представлений. Он впервые вводит в космологию приобретший впоследствии популярность мысленный эксперимент, ставя вопрос, какой представлялась бы наша Земля наблюдателям, находящимся на других

¹ Единственная в этом смысле запись — «Солнце не движется» — слишком отрывочна и не дает серьезных оснований для широких выводов.

небесных телах, исходя при этом из физической однородности космического пространства [см. 66, с. 735—736, 744—751]. А его «Похвала Солнцу» прямо предвещает наступление века гелиоцентризма: «У меня же недостает слов для порицания тех, кто считает более похвальным поклонение людям, чем солнцу, так как во всей Вселенной я не вижу большего и могущественнейшего, — его свет освещает все небесные тела, размещенные во Вселенной; все души от него происходят, ибо тепло, находящееся в живых существах, происходит от душ, и нет никакой иной теплоты и света во Вселенной» [там же, с. 736].

Этот гимн Солнцу несомненно восходит к неоплатонической философской традиции; вспомним о популярности среди приверженцев Платоновской академии молитвы Солнцу императора Юлиана-отступника, латинский перевод которой сохранился в бумагах Марсилио Фичино. Однако не менее существенно отметить и происшедшее здесь радикальное смещение акцентов. Солнце у Леонардо — не воплощение божества, не проявление трансцендентного божественного могущества, не отражение в зримом свете потустороннего незримого запредельного света. Его Солнце — возвышенная до символа физическая реальность, воплощение живительной силы природы, источник тепла и жизни, в том числе и жизни душ животных и человека.

Прекрасный мир природы, открытый человеческому зрению, постижению — мир не только Леонардо-художника и теоретика искусства, но и Леонардо-ученого и философа. Красота и непостижимое разнообразие, богатство и великолепие «бесконечных произведений природы» — качество не только эстетическое [см. 66, с. 642—643, 854]. Мир в философии Леонардо познаваем не в отвлеченных категориях схоластики, а в живых и ярких художественных образах, во всей своей чувственной качественной конкретности и многообразии. Конкретный образ и в живописи, и в науке, и в «изобретательной» механике и технике Леонардо есть способ рационального познания мира [см. 59, с. 86]. Несмотря на многие точки соприкосновения метода Леонардо да Винчи с будущим экспериментально-математическим естествознанием Нового времени, ренессансная физика Леонардо есть еще целиком качественная физика. Она еще не отвлекается от качественного многообразия действи-

тельности. Леонардо, провозглашающий «математизацию» науки о природе, вместе с тем видит ограниченность «геометрии и арифметики» в том, что они «распространяются лишь на познание непрерывных и дискретных количеств и не беспокоятся о качестве, которое составляет красоту произведений природы и украшение мира» [66, с. 644; см. также 41, с. 233 и 59, с. 81]. Как отмечает В. П. Зубов, «и научные фрагменты Леонардо, и его рисунки фиксируют не единичное «здесь» и «теперь», а раскрывают общее в единичном... Но почти всегда общее остается сращенным со зрительным индивидуальным образом, с картиной явления» [41, с 111]. Таким образом, картина мира в философских взглядах Леонардо да Винчи уже не есть логическая абстракция схоластики и вместе с тем еще не есть новая математическая абстракция эпохи классической механики.

Прекрасный космос Леонардо лишен и телеологической направленности, характерной для средневековых и многих ренессансных представлений. Бог в его системе не есть благая цель сущего. Гармония мира у Леонардо — вовсе не ясная безоблачная гармония, она не чужда оттенков мрачности и трагизма. В особенности это относится к Леонардовым размышлениям о человеке и его месте и роли в мире природы. Как достойный наследник итальянского гуманизма XIV—XV вв., Леонардо утверждает, что человек есть «величайшее орудие природы» и лучшие из людей по праву могут быть именованы «земными богами» [см. 66, с. 22—23; ср. 41, с. 126, 257]. Но мысль о величии человека оборачивается горестными размышлениями о человеческом ничтожестве: «Ну что же ты теперь скажешь, человек, о своей породе? Такой ли ты мудрый, каким ты себя считаешь, и разве это такие вещи, которые должны быть совершаемы человеком?» [66, с. 23]. А «такие вещи» — это и гонения, которым подвергаются мудрецы, и людоедство (в буквальном и фигуральном смысле слова), и войны, и жестокости людей по отношению к животным, к природе, друг к другу, и ничтожество человеческих помыслов и поступков, когда «некоторые люди должны называться не иначе, как проходами для пищи, производителями дерьма и наполнителями пужников, потому что от них в мире ничего другого не видно, ничего хорошего ими не совершается, а потому ничего от них и не остается, кроме полных пужников» [41, с. 258].

«Великолепное орудие природы», «земной бог» — и «наполнитель нужников» — таков диапазон Леонардовой оценки человека, как бы реализующей мысль Пико дела Мирандолы о свободе человека, способного подняться до ангела и опуститься ниже скотины. И не случайно именно в момент прославления лучших из людей звучит тревожная и трагическая нота: «И если найдутся среди людей такие, которые обладают качествами и достоинствами, не гоните их от себя, воздайте им честь, чтобы не нужно было им бежать от вас и удаляться в пустыни и другие уединенные места, спасаясь от ваших козней» [66, с. 22].

Подобные коррективы, внесенные в гуманистическую антропологию великим Леонардо, свидетельствовали о глубоком кризисе, в который вступал в эпоху Высокого Возрождения итальянский гуманизм.



Николай Коперник Эпоху Возрождения по праву именуют эпохой «великих открытий». Кругосветные путешествия, открытие Нового света, когда впервые представилась возможность выйти за пре-

дела «мира», известного античной и средневековой географией, предшествовали многочисленным важным открытиям в самых различных областях естествознания. Однако ни одно из поистине выдающихся научных наблюдений и открытий не имело такого исключительно важного значения, как создание великим польским астрономом Николаем Коперником (1473—1543) гелиоцентрической системы мира.

Опубликованная в 1543 году книга Коперника «О вращениях небесных сфер» не только определила характер научной революции XVI в., но и сыграла решающую роль в радикальном пересмотре философских представлений о мире. Ее значение далеко выходит за рамки собственно истории астрономии. Сам Коперник называл созданное им учение «философией» [см. 54, с. 14], а себя считал не только астрономом и математиком, но и философом, и как возникновение, так и последующее воздействие его труда на развитие европейской мысли связано с коренными проблемами философии Возрождения.

Николай Коперник учился в Краковском университете, являвшемся в конце XV в. одним из главнейших в Европе центров астрономической науки; здесь он получил отличную подготовку в области практической астрономии и в искусстве наблюдений за движением небесных тел. Тем самым были заложены необходимые основания для разработки новой космологии; однако она не могла возникнуть непосредственно из предшествующей ей науки. Сами по себе наблюдения и астрономические таблицы не натолкнули никого из современников Коперника на необходимость пересмотра космологической теории. Еще менее импульсы к созданию новой системы мира могли исходить из традиционной схоластической философии университетов, удовлетворявшейся птолемеевско-аристотелевской картиной мира в ее средневеково-теологическом преломлении.

Последующие годы обучения Коперника в итальянских университетах (формально завершившиеся получением ученой степени доктора прав, позволившей ему занять должность каноника, и изучением медицины) позволили ему не только усовершенствоваться в занятиях наблюдательной астрономией и получить превосходное математическое образование, но и глубоко воспринять достижения филологической культуры и философской

мысли итальянского гуманизма. Он совершенствует свою латынь и изучает греческий в мере, достаточной для переводов из древних авторов и изучения вновь открытых памятников античной научной и философской мысли. Определяющую роль в его поисках новой картины мира сыграло знакомство со взглядами древних астрономов, придерживавшихся гелиоцентрических представлений, прежде всего с учением пифагорейцев, Филолая, Гераклида Понтийского, Аристарха Самосского. В Италии Коперник знакомится и с философией флорентийского неоплатонизма, содействовавшей освобождению от власти традиционных представлений.

Новая космология Создание новой космологии требовало свободного отношения к традиции, к истине, к богословию. Истину Коперник провозглашает делом философии, подчеркивая при этом ее расхождение со «здравым смыслом» «толпы», поскольку философ «занимается изысканием истины во всех делах, в той мере, как это позволено богом человеческому разуму»¹ [54, с. 11]. Ссылка на божественное соизволение свидетельствует лишь об относительности постигаемой разумом истины, но не о признании иной, высшей истины теологии. Более того, предпослав своему труду в качестве эпиграфа знаменитое изречение, помещенное, по преданию, у входа в Академию Платона — «Пусть не входит никто, не знающий геометрии!» (заметим, что аналогичным по смыслу и происхождению девизом ограждал себя от притязаний невежд и Леонардо да Винчи), Коперник тем самым стремился защитить новое учение о мире от нападок богословов.

В посвящении своей книги папе Павлу III Коперник предвидел и заранее отвергал критику «пустословов», «которые, будучи невеждами во всех математических науках, все-таки берутся о них судить и на основании какого-нибудь места Священного писания, неверно понятого и извращенного для их цели, осмелятся порицать и преследовать это мое произведение», и провозгласил свое право пренебречь подобными суждениями [там же, с. 14].

Кризис традиционной картины мира требовал не просто усовершенствований наблюдений и расчетов, а радикального пересмотра ее теоретических предпосылок. Именно на этом настаивает Коперник, когда объясняет

исходные принципы новой космологии: «Непадежность математических традиций относительно установления движения мировых сфер» побудила его «досадовать, что у философов не существует никакой более надежной теории движений мирового механизма, который ради нас создан великолепнейшим и искуснейшим творцом всего». «А ведь в других областях,— продолжает свои сетования Коперник, явно имея в виду хитросплетення поздней схоластики,— эти философы так успешно изучали вещи, ничтожные по сравнению с миром» [там же, с. 13].

Коперниканская революция не сводилась к простой перестановке предполагаемого центра мира, к замене центрального положения Земли центральным положением Солнца. Разумеется, гелиоцентризм давал иную картину движений небесных светил; он позволял значительно упростить схему небесных движений, привести ее в большее соответствие с расчетами; наконец, «соблюсти явления», т. е. дать такое описание движений, которое наилучшим образом согласовывалось бы с данными астрономических наблюдений. Но главное при этом заключалось в создании объективно истинной картины движений планет, что и явилось камнем преткновения для признания коперниканства со стороны теологии.} Последняя готова была согласиться с Коперниковой теорией как математической фикцией, облегчающей расчеты и «спасающей явления», но не претендующей на истинность новой картины мира.} Именно это имел в виду лютеранский богослов Андреас Осандер, снабдивший первое издание книги Коперника «О вращениях небесных сфер» анонимным предисловием, в котором утверждал, что «нет необходимости, чтобы эти гипотезы (гелиоцентрическая система. — А. Г.) были верными или даже вероятными; достаточно только одного, чтобы они давали сходящийся с наблюдениями способ расчета... Во всем же, что касается гипотез, пусть никто не ожидает получить от астрономии чего-нибудь истинного, поскольку она не в состоянии дать чего-нибудь подобного...» [там же, с. 549]. Предисловие это, внесенное в книгу при подготовке ее к печати без ведома не только самого автора, но и его друзей и учеников, вызвало их возмущение — тем более, что, будучи анонимным, могло ввести в заблуждение читателей. Но суть коперниканства слишком очевидно шла вразрез с благочестивыми

декларациями Оскандера, и это достаточно скоро стало ясно и сторонникам, и врагам новой космологии.

〔Признание реальности, объективной истинности представленных в коперниканстве движений небесных тел оказывалось в непримиримом противоречии не только с буквальным истолкованием текстов Священного писания. В конце концов нашлись бы (и нашлись действительно — и в XVI—XVII вв., и позднее) ловкие толкователи, которые сумели приспособить понимание этих текстов к потребностям новой науки. Существенно было другое: гелиоцентризм Коперника вел к десакрализации космоса, к коренному пересмотру всей физической картины мира. Пересмотру подвергались важнейшие положения не только Птолемеевой астрономии, но и Аристотелевой физики и связанной с их ортодоксальным истолкованием католической теологии. Рушилась прежде всего иерархическая структура мироздания,

В качестве основных «принципов и гипотез» той «натуральной философии», на основе которой Коперник строит свою космологию, он называет следующие центральные положения: «Что мир сферичен, неизмерим и подобен бесконечности, что вмещающая все сфера неподвижных звезд находится в покое, что все остальные небесные тела имеют круговое движение. Затем мы приняли, что Земля обладает некоторыми вращениями, и на этом, как на фундаменте, хотим построить всю науку о звездах» [там же, с. 41].

Таким образом, в число тех «небесных тел», которым свойственно «круговое движение», оказалась включенной Земля. Тем самым оказывались подлежащими пересмотру некоторые из существенных положений схоластической философии. Прежде всего ставилось под сомнение деление мира на «тленную» земную субстанцию, состоящую из четырех «элементов» стихий, и противостоящую ей небесную, нетленную, не знающую изменений, вечную «пятую сущность», из которой состоят небесные сферы и тела. Упразднялось физическое, а стало быть, и теологическое противопоставление «земли» и «неба»: Земля рассматривалась в качестве одного из небесных тел, законы движения оказывались едиными для Земли и иных планет. Земля не противостоит в коперниканской системе мироздания планетам и звездам, а образует с ними единую Вселенную.)

Новым оказалось и отношение к движению. Если по своей физической природе Земля в старой системе мира являла «низшую» ступень («ничто не вечно под Луной» — в этом банальном суждении отразились вековые представления древней и средневековой космологии, согласно которым «вечность», нетленность присуща лишь тому, что «над» Луной, за пределами лунного круга, все же, что под ним, подвержено тлению и гибели), то своей неподвижностью она обеспечила за собой значение центра мира. При этом покой почитался высшим состоянием по сравнению с движением; средневековая картина мира принципиально статична. Сделав движение уделом Земли, Коперник не только «поднял» ее до небес, но и показал, что именно движение является нормальным состоянием всех планет.

Коренному пересмотру подвергался и вопрос о причине и характере движения небесных тел. Если в старой, аристотелевско-птолемеевской космологии, как ее трактовала средневековая наука и философия, конечным источником движения служил бог — Неподвижный Двигатель Аристотелевой физики, передававший движение сфере «неподвижных» (т. е. неподвижных относительно друг друга или фиксированных) звезд и далее низшим сферам планет, то Коперник объясняет движение небесных тел их сферической, шарообразной формой, т. е. их природой, благодаря чему отпадает необходимость во внешних двигателях («интеллигенциях» схоластической философии, «ангелах» схоластической теологии), а в конечном счете и в Неподвижном Двигателе, и бог оказывается творцом и создателем «мирового механизма», не вмешивающимся в его дальнейшее функционирование. Тем самым не только в космологию, но и в философскую картину мира вводился принцип самодвижения тел.

Отказ от Земли как неподвижного центра движения лишил нашу планету исключительного положения в мироздании. В результате подвергался пересмотру традиционный антропоцентризм средневекового сознания. При том, что центром движения планет солнечной системы оказывалось Солнце, в коперниканской космологии допускался принципиальный полицентризм небесных движений: «Движение вокруг центра следует понимать в более общем смысле, и вполне достаточно, если каждое движение будет направляться своим собственным

центром» [там же, с. 29]. В гелиоцентрической космологии лишалось смысла и Аристотелево представление о «естественном месте» тела и делался шаг в сторону признания однородности пространства. В физическом небе не оставалось места для «небесной иерархии» христианского богословия.

«Остановив» сферу неподвижных звезд, объяснив ее видимое движение суточным обращением Земли, Коперник лишил ее существование того смысла, какой придавала ей аристотелевско-схоластическая космология — передавать движение низшим сферам от перводвигателя. Тем самым она лишалась и роли абсолютного предела мироздания. Коперник отмечает, что именно движение сферы неподвижных звезд служило обоснованию конечности мира: неподвижность Земли требовала конечности мира, ибо невозможно было предположить, что вокруг неподвижного центра вращается бесконечность. «Скорее следует допустить, что подвижность Земли вполне естественно соответствует ее форме, чем думать, что движется весь мир, пределы которого неизвестны и непостижимы» [там же, с. 27].

Правда, гелиоцентрический космос Коперника конечен, он по-прежнему ограничен сферой фиксированных звезд. Но он оказывается неизмеримо большим — в две тысячи раз большим, чем полагали прежние астрономы, и не случайно в книге «О вращении небесных сфер» мы встречаем уподобление мира бесконечности: «Небо неизмеримо велико по сравнению с Землей, и представляет бесконечно большую величину; по оценке наших чувств Земля по отношению к небу, как точка к телу, а по величине как конечное к бесконечному» [там же, с. 24]. Оставляя вопрос о бесконечности Вселенной открытым, великий польский астроном тем не менее показал, что в рамках новой структуры мироздания нет нужды в ограничивающей мир сфере фиксированных звезд. Несмотря на то что идея бесконечности Вселенной встречались в философии Возрождения до и независимо от Коперника, именно коперниканство открыло путь к созданию инфинитистской космологии.

Открытие Николая Коперника, как отмечает Ф. Энгельс, явилось «революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости... Отсюда начинается свое летосчисление освобождение естествознания от теологии» [1, т. 20, с. 347].

Разрушение иерархической системы мироздания явилось главнейшим мировоззренческим результатом коперниканства. Именно вокруг новой космологии будут идти главные идеологические битвы XVI—начала XVII в. Подлинный смысл революции — не только в естествознании, но и в философии, которую произвела великая книга Николая Коперника, раскроет в своем творчестве Джордано Бруно; и именно в результате деятельности Бруно церковь решительно пойдет на запрет новой космологии.

**«Философия
естествознания»
и натурфилософия**

«Философия естествознания» XVI в. не исчерпывается великими именами Леонардо да Винчи и Николая Коперника, равно как их открытиями не исчерпывается вклад в историю наук о природе естествоиспытателей эпохи Возрождения. Нельзя не упомянуть в этой связи математических открытий Джироламо Кардано, открытия «контагии» как причины инфекционных эпидемических болезней Джироламо Фракасторо, анатомических трудов Андрея Везалия, открытия заповей кровообращения М. Серветом и Андреа Чезальпино, открытия магнетизма в трудах Гилберта и многих других достижений. Все они способствовали не только углублению познания мира природы и природных законов, но и методологической подготовке того коренного переворота в истории естествознания, каким явилось математическое и экспериментальное естествознание Нового времени. Вместе с тем трудно переоценить значение научных открытий во всех областях знания — в физиологии и анатомии, астрономии и механике, математике и ботанике — для развития философской мысли своего времени.

Почти все выдающиеся естествоиспытатели эпохи Возрождения были и считали себя философами, связывая свои конкретные научные исследования с попытками выработки нового научного метода и новой противостоящей схоластике картины мира. Однако если мы не объединяем рассмотрение их воззрений в одном разделе с изложением философских взглядов Леонардо и Коперника, то отнюдь не только из-за несоизмеримости талантов и их места в истории науки и философии. Их различия носят прежде всего типологический характер. Тип мышления Леонардо и Коперника не имеет аналогов во всем естествознании XVI в. вплоть до появления

Галилео Галилея, чье творчество решительно выходит уже за собственные рамки философской и научной культуры Возрождения и принадлежит иной исторической эпохе.

Научная и философская мысль упомянутых естествоиспытателей XVI в.—от Кардано до Чезальпино и Джамбаттисты Делла Порта—существенно и качественно отличается от того, что мы именуем «философией естествознания» Леонардо и Коперника и что в историко-философской литературе [см. 89] принято называть «естественнонаучным направлением» в философии эпохи Возрождения. Ни у кого из философствующих естествоиспытателей XVI в. мы не найдем методологической ясности и трезвости Леонардо, математического мышления Коперника. Они развиваются в русле иного — натурфилософского — движения ренессансной мысли. Этим методологическим отличием объясняется их связь с астрологическими, магическими, антропоморфными представлениями своего времени, столь чуждая критическому мышлению Леонардо да Винчи. Это ни в какой мере не должно вести к преуменьшению их места и заслуг в истории научной и философской мысли. Путь к зарождению нового научного и философского мышления не был прямолинейен. К торжеству естествознания и философии «века гениев» философская мысль шла различными и далеко не простыми путями, через множество сложностей и противоречий. Характерно, что именно натурфилософия в лице ее наиболее значительных представителей сумела оценить, использовать и передать следующим поколениям философское содержание самых значительных достижений научной мысли эпохи, и прежде всего программу экспериментального метода Леонардо и новую космологию Коперника. Тесно связанные между собой и часто переплетающиеся направления философской мысли эпохи Возрождения — «естественнонаучное» и «натурфилософское» — окажутся едиными в борьбе со схоластикой и разойдутся, лишь выполнив свою историческую роль с наступлением Нового времени.

Глава IV

ГУМАНИЗМ И УТОПИЯ

На рубеже XV—XVI вв. гуманистическая мысль Возрождения — уже не итальянская только, а охватившая в едином и многообразном духовном движении «заальпийские страны» — от Англии и Нидерландов до Швейцарии, от стран Пиренейского полуострова до Венгрии и Польши — становится едва ли не главной силой в идеологических конфликтах эпохи. Унаследовав традиции «филологического» и «гражданского» гуманизма Италии XIV—XV вв. и флорентийского неоплатонизма (преимущественно его учение о достоинстве человека), она вступает в решающее столкновение с господствующей философией и теологией католической Европы, с тем чтобы в конце концов оказаться в непримиримом противоречии и с выступающим на сцену реформационным движением.

Эразм Роттердамский Подобно Петрарке во второй половине XIV в., неоспоримым «властителем дум» гуманистической мысли европейской интеллигенции первой трети XVI в. становится нидерландский мыслитель, остроумный писатель, ученый-филолог, философ и богослов Эразм Роттердамский (1469—1536). Незаконный сын священника, он получил первоначальное образование в тех же школах «братьев общей жизни», что и Николай Кузанский. Последующее обучение в знаменитой Сорбонне, центре римско-католического богословия, имевшее своим формальным завершением получение степени доктора теологии в одном из итальянских университетов, позволило ему познакомиться с вырождающейся философско-теологической мыслью позднего средневековья. Но главной школой трудолюбивого молодого монаха (впоследствии оставившего жизнь в ордене и усвоившего образ жизни независимого ученого-гуманиста) явились гуманистические кружки Парижа конца XV в., собрания древних рукописей в библиотеках итальянских городов, объединения ученых-филологов, группировавшиеся вокруг типографий-издательств Венеции, Базеля и Парижа. Поддержанный меценатами: духовными и светскими князьями от пап и императоров до кардиналов и королей, он всего более дорожил своей независимостью и, оказавшись в разгар реформационных споров объектом заискиваний и поношений со стороны обоих враждующих лагерей, нашел прибежище в веротерпимом Базеле, где и завершил свои дни, окруженный дружеским участием и почетом.

Сочинения Автор необычайно плодовитый, Эразм оставил огромное литературное наследие. Им были созданы учебники и наставления, по которым обучалась изяществу латинской речи вся образованная Европа; трактаты о воспитании, в которых он выступал поборником новой гуманистической педагогики; диалоги, в которых он отстаивал новую гуманистическую культуру от нападок теологов, обвинявших его в нечестии, и от нелепых притязаний педантов, превращавших ее в эпигонское подражание древним («Антиварвары», «Цицеронианец»). Среди его собственно «литературных» произведений — не только всемирно и на века прославившая его имя «Похвала Глупости», но и сатирический, направленный против папства диалог «Юлий, не допущенный на небеса» и написанные

в качестве учебного пособия для развития навыков свободной латинской речи «Разговоры запросто». Его сборник «Пословиц», содержащий толкования изречений, встречающихся в сочинениях древних, явился своеобразной энциклопедией не только античной культуры, но и нового гуманистического мировоззрения. Выдающимся памятником гуманистической мысли, наглядно свидетельствующим о роли Эразма в европейской культуре его времени, является его огромное эпистолярное наследие, насчитывающее более 3000 писем. Проблемам нравственности и политики посвящены сочинения Эразма «Наставление христианского воина», «Воспитание христианского государя», декламации «Жалоба мира» и «Язык»; полемике с Лютером — трактат «О свободе воли». Ряд его сочинений посвящен толкованию христианского вероучения, отдельных мест из Священного писания. Важное место в его литературном наследии составляют многочисленные переводы с греческого на латинский язык творений античных и раннехристианских авторов от Лукиана до Иоанна Златоуста. Он был издателем текстов и комментатором античных, и греческих, и латинских авторов, и трудов отцов церкви. В комментариях своих он не ограничивался вопросами филологически точной передачи издаваемого, часто по древним рукописям, оригинального текста; его толкования — особенно это относится к изданным им творениям Иеронима — всегда имели идеологическое значение. Впрочем, орудием идеологической борьбы становилась и текстология — особенно когда это касалось установления подлинного греческого текста Нового завета и его комментированного перевода; здесь Эразм выступал против освященного веками и признанного католической церковью не подлежащим критике и обсуждению старого, Иеронимова, перевода Библии — так называемой «Вульгаты». Речь шла о принципах подхода к священному тексту — применив к нему методы филологической критики, Эразм тем самым исходил из «человеческого», исторического характера текста Священного писания.

**Предмет
и метод философии**

В жанровом разнообразии Эразмовых сочинений проявляется принципиальная, мировоззренческая позиция мыслителя-гуманиста. То, что он именует своей «философией», не могло быть вмещено в традиционные жанры философских сочинений, не могло быть выражено

в прежних понятиях и категориях. Система схоластического знания подвергается осмеянию: «В ушах слушателей,— пишет он о философских диспутах в «Похвале Глупости»,— раздаются звучные титулы докторов величавых, докторов изощренных, докторов изощреннейших, докторов серафических, докторов святых и докторов неоспоримых». Этим пародированием наименований величайших авторитетов средневекового богословия (речь идет о таких столпах схоластики, как Фома Аквинский, Дунс Скот, Бонавентура, Альберт Великий) дело не ограничивается: Эразм подвергает осмеянию и сам понятийный аппарат, и логическую структуру схоластических умозрений: «Засим следуют большие и малые силлогизмы, конклюдзы, королярии, суппозиции и прочая дребедень, предлагаемая вниманию невежественной толпы» [98, с. 157—158]. Подобная педоценка действительных заслуг средневековой философии вообще характерна для мыслителей эпохи Возрождения. Несомненные достижения схоластики (в частности, в разработке логических проблем) предстают в гуманистической полемике выхолощенными, лишенными смысла, а потому и дискуссии представляются пустыми прениями о словах: «Все эти архикурацкие тонкости делаются еще глупее благодаря множеству направлений, существующих среди схоластиков, так что легче выбраться из лабиринта, чем из сетей реалистов, номиналистов, томистов, альбертистов, оккамистов, скотистов и прочих...» [там же, с. 141—142]. Эразм провозглашает новое понимание задач и способов философствования. Бесполезным, с точки зрения гуманиста, умствованиям схоластов о мире, их кощунственным попыткам заключить в строгие дефиниции понимание бога Эразм противопоставляет свою, гуманистическую систему нравственности, именуемую им «философией Христа».

Дело не только в том, что оптологию и отвлеченную теологию должна, по мысли Эразма, сменить этика. Философия должна сместиться «с неба на землю» и решать коренные проблемы человеческого бытия. При этом профессиональной учености и ортодоксальной серьезности философско-теологических систем схоластики противостоят в Эразмовой «философии» свободная игра. «Сократ низвел философию с неба на землю,— заявлял Эразм в полемическом, защитительном сочинении «О пользе «Разговоров», где он оправдывал глубокое и

жизненно важное, а главное — философское содержание своих, казалось бы бытовых, сатирических, порой и легкомысленных и малопрстойных «Разговоров запросто». — Я же низвел ее даже и до игры, до бесед и застолий. Ведь даже и забавы христиан должны иметь привкус философии» [143, т. I, кол. 905].

Так все меняется местами: осмеянная на кафедре философия оказывается уместной в «Благочестивом застолье» (название одного из диалогов «Разговоров запросто»). Серьезные занятия людей в мантиях оказываются бессмысленной игрой, игра и дружеская беседа — занятием, достойным философа и богослова. А маленькая, написанная в путешествии и шутки ради, для увеселения друзей, книжка «Похвальное слово Глупости» становится едва ли не «книгою века», и несомненно — книгою на века. Нельзя вырвать ее из контекста других, ученых и философских, трудов Эразма или противопоставлять им: она не существует вне всей совокупности литературного и идейного наследия Эразма, не может быть понята вне его, но и она помогает многое прояснить и высветить в его философии.

С понятием «игры» в философии Эразма связан излюбленный им образ «Алкивиадовых силенов». Речь идет об упоминаемых Алкивиадом в его похвальном слове Сократу («Пир» Платона) сделанных из терракоты фигурках безобразных и смешных силенов-сатиров, внутри которых скрывались прекрасные изображения богов. «Похвальное слово Глупости» Эразма многослойно и не сводится к сатирическому изображению нравов и пороков современного ему общества. Восхваляя себя, Глупость действительно разоблачает безумие, бессмысленность общественных установлений, светской и духовной власти, пороки духовенства, нелепость притязаний на мудрость со стороны философов, богословов, ученых. Но когда Глупость говорит о «неразумности» Христа и апостолов, когда она утверждает, что «христианская вера, по-видимому, сродни некоему определенному виду глупости» [98, с. 199], мы напрасно стали бы трактовать эти пассажи как проявление атеизма или антихристианской пропаганды. Ибо, заявив, что вера «совершенно несовместима с мудростью», Глупость противопоставляет затем ученой мудрости философов и богословов то «истинное христианское благочестие», которое видит

подлинный смысл христианства в следовании законам любви и милосердия, а не в слепом и формальном соблюдении внешних обрядов. Так похвала глупости оборачивается апологией подлинной мудрости, скрытой за смешным обликом силена.

**Гуманистическая
переработка
христианской этики**

Хотя Эразм и ссылается на отцов церкви, хотя он и говорит о возврате к духу раннеапостольского христианства, его «философия Христа» есть переработка христианской этики в соответствии с принципами ренессансного гуманизма. Она оказывается в непримиримом противоречии со средневековой традицией и с современной гуманизму теорией и практикой воинствующего католицизма. Именно этим объясняется решительное осуждение Эразмом пороков католического духовенства. Он обличает паразитический образ жизни монахов, осуждает богословские споры, внешнюю обрядовую религиозность, пышность культа, нетерпимость церковников, оправдывающих грабительские войны и сожжение еретиков.

Противостоящая официально католическому христианству Эразмова «философия Христа» смыкается с возрожденным гуманистами античным наследием. В «Антиварварах», в «Разговорах запросто», в многочисленных письмах и полемических сочинениях Эразм оправдывает античную культуру от нападок защитников ортодоксии, доказывая ее близость к правильно понятому христианству. Христианство — и в этом Эразм оказывается достойным продолжателем флорентийских неоплатоников с их идеей «всеобщей религии» и «всеобщего согласия» — трактуется при этом как завершение лучших достижений человеческой, в том числе и «языческой» культуры. «Все, что было язычниками мужественно содеяно, мудро изречено, талантливо измышлено, изобретательно передано — все это приуготовил Христос для грядущей своей Республики», — писал Эразм, представляя, таким образом, христианство не антиподом, а продолжателем античной духовной традиции [143, т. 10, кол. 1713].

Поэтому «ничто благочестивое, ничто, ведущее к добрым нравам, называть нечистым или языческим нельзя!» — восклицает один из собеседников «Благочестивого застолья» и делает из этого вывод чрезвычайно радикальный и далеко не безразличный для гумани-

стического истолкования христианства: «Как знать, быть может, дух Христов разлит шире, чем судим и толкуем мы, и к лику святых принадлежат многие, кто в наших святцах не обозначен» [100, с. 97—98].

Так «философия Христа» Эразма Роттердамского оказывается «шире», чем официальная трактовка христианского вероучения. Это система нравственности, согласная с классической древностью и — что особенно подчеркивает Эразм — находящаяся в соответствии с природой. «Ибо чем иным является философия Христа, которую он сам зовет Возрождением, как не восстановлением природы, изначально сотворенной благою?» [143, т. 5, кол. 141].

В философии Эразма нет места аскетическому отрицанию и осуждению мира, природы и человека. Мир создан благим и прекрасным, благим и прекрасным сотворен и человек, и подвиг Христа состоит именно в восстановлении, возрождении этой изначально благой природы. Эта картина прекрасного и созданного для радости и наслаждения мира возникает перед нами в завершающем «Разговоры запросто» диалоге с характерным названием «Эпикурец»: «Может ли быть зрелище великолепнее, чем созерцание нашего мира?» — восклицает один из собеседников, Гедоний, и осуждает тех, кто «нередко зовут природу не матерью, но мачехой», поясняя, что «это оскорбление только на словах направлено против природы, а по сути падает на того, кто ее создал, если вообще возможно такое понятие — «природа» [100, с. 631]. Эта последняя оговорка особенно характерна: сомнение в правомочности отдельного от бога понятия природы означает не что иное, как обожествление природы, слияние ее с божественным первоначалом. И если в творениях Эразма мы не найдем специально онтологических рассуждений, то данное замечание, как и весь вообще дух Эразмова гуманизма, предполагает склоняющееся к подобному жизнерадостному пантеизму онтологическое обоснование этики. Аскетической мрачности «нечестивцев» (характерно, что именно так называет Эразм сторонников традиционно-средневекового взгляда на мир) противостоит позиция «человека благочестивого», который «с душевным удовольствием, взором благоговейным и простосердечным глядит на дела господа и Отца своего; всему он дивится, ничто не порицает и за все благодарит, размышляя о том, что всякая

вещь создана ради человека; и, созерцая отдельные вещи, он поклоняется мудрости и благодати создателя, следы которых прозревает в создании» [там же, с. 632].

Не отвергая традиционных форм христианского культа, но и не придавая им существенного значения, Эразм видит в христианстве прежде всего требования человеческой нравственности, определяемые не догматическими ухищрениями, а действительным соблюдением моральных заповедей Христа. Враги (в том числе и Лютер) не без основания обвиняли Эразма в том, что человеческое в Христе и христианстве значит для него больше, чем божественное. И действительно, такова позиция Эразма в его примечаниях к Новому завету, в комментариях к письмам Иеронима и в «Похвальном слове Глупости». Поскольку природа божества непостижима, человек должен проникнуться любовью к богу и к людям и выполнить по отношению к ним свой долг любви и милосердия. Быть философом и быть христианином, исповедовать христианство и проповедовать «философию Христа», по Эразму, одно и то же, это значит строго следовать естественным правилам нравственности. Сам облик Христа претерпевает в гуманистической трактовке Эразма Роттердамского кардинальные изменения: «Никто так не заслуживает имени эпикурейца,— заявляет он в цитированном выше диалоге,— как прославляемый и чтимый глава христианской философии... Грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и будто бы он призывал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием» [там же, с. 633].

Гуманизм и Реформация Такое понимание христианства как прежде всего системы нравственности, осуществляемой в повседневной жизни, оказалось в противоречии не только со средневековым взглядом на ничтожество человеческой природы, но и с представлением о греховности человека, отстаиваемым Реформацией. Поэтому «христианский гуманизм» Эразма из Роттердама вызвал осуждение не только со стороны охранителей старого средневекового аскетизма, блюстителей догматической чистоты традиционного католицизма, но и в еще большей мере со стороны последователей Лютера и Кальвина.

Вопрос о природе человека оказался, по существу, в центре полемики Эразма и Лютера по теологическому вопросу о свободе воли и божественном предопределении⁴. В теологической форме здесь ставился вопрос о свободе и необходимости, о детерминированности человеческого поведения и ответственности человека. Если Эразм исходил при этом из гуманистического представления о человеке как «благородном живом существе, ради коего одного построен богом этот восхитительный механизм мира», как писал он в 1501 г. в трактате «Руководство христианского воина» [143, т. 5, кол. 55], то исходная посылка Лютера — род человеческий обречен на гибель из-за первородного греха, сам человек своими силами спастись не может, сам по себе он не может обратиться ко благу, но склонен только ко злу [172, с. 190—191]. Эразм, признавая, в согласии с христианским учением, что исток и исход вечного спасения зависят от бога, полагал, однако, что ход дел в земном человеческом существовании зависит от человека и от его свободного выбора в заданных условиях, что является обязательным условием моральной ответственности. Важно при этом, что Лютер ограничивал проблему только загробным спасением, тогда как Эразм ставил вопрос шире — о человеческой нравственности вообще. Лютеранское (а также и еще более жесткое кальвинистское) учение об абсолютном божественном предопределении, согласно которому человек только по божественной благодати может быть предопределен к вечному спасению, независимо от собственной воли, дел и поступков, о невозможности для человека достичь спасения собственными силами, послужило главной причиной расхождения гуманистов эразмианского толка с реформационным движением. В полемике с реформаторами гуманисты отстаивали учение о свободе и достоинстве человека. Религиозному фанатизму они противопоставляли представление о «широком» понимании христианства, допускающем спасение всех добродетельно живущих людей, независимо от вероисповедных различий. Этим, а также свободным отношением к библейской традиции, полемикой против некоторых важнейших догматов христианства был вызван глубокий конфликт

⁴ «О свободе воли» — «De libero arbitrio» Эразма (1524) и «О рабстве воли» Лютера — «De servo arbitrio» (1525).

гуманистов и новых церквей побеждающей Реформации, которая во многих отношениях оказалась враждебной гуманистическим идеалам.

Воздействие христианского гуманизма Эразма Роттердамского на европейскую культуру XVI в. было чрезвычайно велико: его единомышленников и последователей мы встречаем во всей католической и протестантской Европе от Англии до Италии, от Испании до Польши. Младший современник Эразма испанский гуманист Хуан Луис Вивес (1492—1542) в своем трактате «Против лже-диалектиков» (1520) подверг резкой критике терминологические дискуссии позднего номинализма и настаивал на необходимости приблизить язык философских сочинений к общелитературной и разговорной речи, выдвигая в качестве образца творчество Цицерона и Сенеки. Вивес противопоставлял умозрению выродившейся схоластики обращение к наблюдению и опыту. В учении об этике он исходил из заложенных природой в человеке «семян» или «огоньков» добродетели и в связи с этим придавал огромное значение просвещению и воспитанию на основе новых принципов гуманистической педагогики. В своих общественно-политических сочинениях Вивес разрабатывал учение о социальной справедливости и мире (польские исследователи отмечают его влияние на мировоззрение Анджеев Фрыча Моджевского).

Томас Мор Воззрениям Эразма были близки философские взгляды его великого современника и друга, гуманиста и автора знаменитой «Утопии», одного из основоположников утопического коммунизма Томаса Мора.

Томас Мор родился 7 февраля 1478 г. в семье преуспевающего лондонского юриста, королевского судьи Джона Мора. Обучение в грамматической школе дало ему основательное знание латинского языка. В юные годы он находился в качестве пажа в доме архиепископа Кентерберийского Джона Мортон, человека весьма образованного и выдающегося государственного деятеля, собиравшего у себя писателей и ученых, путешественников и дипломатов. По совету Мортон его воспитанник продолжил свое образование в одном из колледжей Оксфордского университета, как раз в 90-х годах XV в. оказавшегося центром распространения гуманистических идей и классической образованности. После

недолгого пребывания в колледже Мор продолжил обучение в юридических школах Лондона, где проявил свои незаурядные способности и успешно начал преподавательскую и адвокатскую деятельность. Справедливость и бескорыстие молодого судьи доставили ему «величайшую любовь сограждан», и в 1504 г. он был избран в палату общин парламента. Смелое выступление Томаса Мора против финансовых притязаний короля Генриха VII, поддержанное остальными депутатами, явилось характерным началом его политической карьеры.



В первые годы XVI в. Мор сближается с кружком оксфордских гуманистов, изучает труды античных авторов и раннехристианских писателей, переводит на английский язык жизнеописание Джованни Пико делла Мирандолы и его письма, увлекается гуманистическими планами «исправления» погрязшей в пороках и невежестве церкви. Свои ученые занятия он сочетает с юридической деятельностью в качестве адвоката, а затем и помощника лондонского шерифа, т. е. судьи по гражданским делам. Это соединение литературных занятий

с практической деятельностью способствовало глубокому интересу гуманиста к общественно-политическим проблемам своего времени. В незавершенной «Истории Ричарда III», в латинских эпитафиях Мор обращается к вопросам государственного устройства, справедливого правления, размышляет о характере власти, а в поэме «На день коронации Генриха VIII», заклеив произвол и беззакония предыдущего царствования, создает идеал просвещенного и справедливого государя. После успешного выполнения Мором ряда сложных дипломатических поручений Генрих VIII, внушавший гуманистам обманчивые, как оказалось впоследствии, иллюзии и надежды и представший поначалу в облики либерального и покровительствующего просвещению правителя, назначил его членом королевского совета. В последующие годы Мор занимает ряд важных государственных постов, пока не становится в 1529 г. лордом-канцлером Англии.

Проведение Генрихом VIII политики «королевской реформации» в Англии определило решительный конфликт Мора с королевской властью. Мор и ранее был противником реформационного движения в Европе, считая необходимым сохранение духовного единства христианско-католического мира. Осуждая пороки католической церкви и духовенства, вовсе не будучи сторонником безграничной власти папы (выше которого он ставил собор), Мор вместе с тем не только отвергал теологическую доктрину Лютера, но и опасался политических последствий Реформации. В частности, он резко выступал против притязаний короля на духовное верховенство (Генрих VIII объявил себя главой реформированной церкви) и против разграбления церковных имуществ королевской казной, дворянством и буржуазией, усугубившего тяжелое положение народных масс, ставших жертвой политики «огораживаний» общинных земель. Отказ Мора признать «Акт о верховенстве», укреплявший деспотическую власть короля, его мужественное поведение на процессе вызвали яростный гнев короля, и после безуспешных попыток сломить волю заключенного в Тауэр бывшего лорда-канцлера королевства он был казнен 6 июля 1535 г.

Героическое поведение Томаса Мора явилось своеобразным воплощением гуманистического нравственного идеала, осуществлением концепции достоинства человека и учения о человеческой свободе. Вместе с тем в ги-

бели Мора, в трагедии, которую пережил Мор и гуманисты его круга, пельзя не видеть крушение идеалов «христианского гуманизма» Платоновской академии и Эразма. Мечта гуманистов о наступлении «золотого века» рухнула с наступлением эпохи острых социальных конфликтов. Мечта об ограниченной реформе церкви, о всеобщем единстве народов в очищенном от злоупотреблений христианстве сгорела в ожесточенной борьбе реформационных движений и воинствующего контрреформационного католицизма.

«Утопия» Попыткой ответа гуманистической философской мысли на трагические противоречия эпохи «первоначального накопления» явился идеал бесклассового общественного устройства, разработанный в «Золотой книге» — знаменитой «Утопии» Томаса Мора, созданной им в 1516 г. Несмотря на то что «Утопия» — единственный памятник утопического коммунизма (которому она и дала впоследствии это наименование) в гуманистической литературе XV — начала XVI в., возникновение ее не является случайным для гуманистической мысли эпохи: книга Мора была встречена с сочувствием и пониманием его друзьями — гуманистами Эразмова круга. «Утопия» неразрывно связана с философскими, этическими, социально-политическими идеями гуманизма.

Гневное обличение несправедливостей и пороков существующего общественно-политического устройства тюдоровской Англии, сострадание угнетенным, ставшим жертвами процесса первоначального накопления, составляют социальный фон той мечты о справедливом общественном строе, которая воплощена в «Утопии». Характерно, что именно Мору, политическому деятелю, гуманисту и утописту, принадлежат знаменитые слова о том, что в Англии эпохи «огораживаний» овцы «съели людей», страстные речи в защиту несчастных, ставших одновременно жертвами безжалостного гнета и жестоких законов о «бродяжничестве», определенное современному ему эксплуататорского государства как «заговора богачей». Причину всех неслыханных народных бедствий гуманист видит в существовании частной собственности, в господстве личного, частного интереса: «Где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел» [75, с. 73].

Это противопоставление этического идеала всеобщности эгоистическому себялюбию, связанному с существованием частной собственности и с господством частного интереса, мы встречаем и в памфлете Мора — письме к монаху (Джону Батмассону), написанном через несколько лет после «Утопии», в котором он защищает от нападок приверженцев схоластической ортодоксии Эразмовы перевод и примечания к Новому завету. «Никакая страсть не поразила худшими бедами человеческую жизнь, — пишет Мор, — чем эта тайная привязанность к самому себе, к собственной выгоде...» [181, с. 194]. Идеал общества, основанного на общественной собственности, Томас Мор обосновывал и теологически — ссылаясь на Священное писание: «Господь провидел многое, когда постановил, чтобы все было общим, и многое провидел Христос, когда снова пытался отвратить смертных от частного интереса к общему» [там же, с. 195].

Предлагаемое Мором в «Утопии» истинное и справедливое общественное устройство и должно, по мысли гуманиста, вести к восстановлению истинной человеческой природы, не искаженной несправедливостью классового общества. Идеальное государство основано на общности имущества, на всеобщем и обязательном участии всех граждан в производительном труде, на ликвидации паразитического существования привилегированных слоев и групп, на справедливом и равном распределении общественных богатств. Одновременно в «Утопии» находит свое выражение не только социально-политический, но и нравственный идеал европейского гуманизма эпохи Возрождения. Ибо цель коммунистического общества утопийцев есть обеспечение не только материальных потребностей граждан и общества в целом, но прежде всего — свободного развития человеческой личности. Свободное время, остающееся от участия в общественно необходимом труде (а рабочий день в идеальном государстве сокращен до неслыханных во времена Мора размеров — 6 часов), «предоставляется личному усмотрению каждого, но не для того, чтобы злоупотреблять им в излишествах или лени, а чтобы на свободе от своего ремесла, по лучшему разумению, удачно применить эти часы на какое-либо другое занятие. Эти промежутки большинство уделяет наукам» [75, с. 84]. Таким образом, главная задача общества утопийцев в том, чтобы

обеспечить, «насколько это возможно с точки зрения общественных нужд, всем гражданам наибольшее количество времени после телесного рабства для духовной свободы и образования. В этом,— подчеркивает Мор, — по их мнению, заключается счастье жизни» [там же, с. 88].

Определение счастья как цели человеческого существования является центральной философской проблемой «Утопии». Иной философии, кроме этической, Мор не знает и не признает. Ссылаясь на античную философскую традицию, он имеет в виду преимущественно греческую философию¹. Говоря о философских занятиях утопийцев, Мор иронически замечает, что они, хотя и «во всем почти равняются с нашими древними, но далеко уступают изобретениям новых диалектиков». Они «не изобрели хотя бы одного правила из тех остроумных выдумок, которые здесь почти всюду изучают дети в так называемой «Малой логике», об ограничениях, расширениях и постанованиях», у них «не подвергались достаточному рассмотрению» так называемые «вторые интенции» поздней схоластики [там же, с. 98]. Это вовсе не означает пренебрежительного отношения к широким проблемам онтологии, к изучению мироустройства. «Исследуя с помощью этой философии тайны природы», утопийцы «рассчитывают получить от этого не только удовольствие, но и войти в большую милость у ее виновника и создателя». По мнению утопийцев, он, по обычаю прочих мастеров, «предоставил рассмотрение устройства этого мира созерцанию человека, которого одного только сделал способным для этого, и отсюда усердного и тщательного наблюдателя и поклонника своего творения любит гораздо более того, кто, наподобие неразумного животного, глупо и бесчувственно пренебрег столь величественным и изумительным зрелищем» [там же, с. 109]. Понимание бога как мастера, а природы как зрелища «величественного и изумительного», свидетельствует о принятии Мором гуманистического представления о прекрасном мире, открытом человеческому познанию.

¹ Из латинской философии рассказчик «Утопии» Рафаил Гитлодей признает лишь некоторые сочинения Сенеки и Цицерона; заметим, что тем самым отвергается — тоже латинская — средневековая философская традиция [см. 75, с. 47].

Но «главным и первенствующим» у утопийцев является «спор о том, в чем заключается человеческое счастье». При этом в решении этого вопроса жители справедливого государства склоняются к эпикурейской точке зрения: именно в удовольствии, в наслаждении «они полагают или исключительный, или преимущественный элемент человеческого счастья», исходя при этом как из доводов разума, так, подчеркивает Мора, и из «некоторых положений, взятых из религии» [там же, с. 99]. Подобное соединение в эгическом учении доводов разума с положениями религии не может остаться без последствий для истолкования самой религии, как ее понимают утопийцы. Характерна оговорка Мора: он как бы удивляется согласию с этикой удовольствия положений религии, «которая серьезна, сурова и обычно печальна и строга» [там же]. Очевидно, «суровой и строгой» религии средневекового аскетизма нет места в жизнеутверждающей нравственной системе жителей острова Утопии. Полемика утопийцев против суровой морали стоиков напоминает защиту эпикуреизма в итальянском гуманизме XV в.: «Они считают признаком полнейшего безумия гоняться за суровой и недоступной добродетелью и не только отстранять сладость жизни, но даже добровольно терпеть страдание, от которого нельзя ожидать никакой пользы». Разумеется, счастье заключено не во всяком удовольствии, а лишь «в честном и благородном». Если оно — высшее благо, то сама добродетель ведет к нему человеческую природу — добродетель, «которую они определяют как жизнь, согласную с законами природы». Жизнь в счастье и добродетели предусматривает помощь «всем прочим» людям, служение «на благо и утешение другому» — она не имеет ничего общего с индивидуалистическим эгоизмом [там же, с. 100]. Если «сама природа» предписывает людям «приятную жизнь», то она же «приглашает смертных к взаимной поддержке для более радостной жизни», и таким образом этический идеал Мора органически сочетается с провозглашенным им социально-политическим коммунистическим идеалом [там же, с. 101].

Этическое учение Мора направлено не только против сурового стоицизма, но и против извращенного средневековым аскетическим идеалом: утопийцы «считают признаком крайнего безумия, излишней жестокости к себе и высшей неблагодарности к природе, если кто

презирает дарованную ему красоту, ослабляет силу, превращает свое проворство в лень, истощает свое тело постами, наносит вред здоровью и отвергает прочие ласки природы». Исключение из этого общего правила стремления к наслаждению, дарованному природой, допускается лишь «ради пламенной заботы о других и об обществе» [там же, с. 107].

В согласии с этими этическими воззрениями находятся и религиозные представления жителей идеального острова. Но самое существенное, что провозглашает в этом плане в своей «Утопии» Мор,— это принцип широкой веротерпимости (при недопущении полного отрицания религии, главных ее положений — о бессмертии души, божественном провидении и загробном воздаянии) [см. там же, с. 128]. Для основателя идеального государства и его первого законодателя, пишет Мор, «было неясно, не требует ли бог разнообразного и многостороннего поклонения и потому внушает разным людям разные религии» [там же]. Поэтому в идеальном государстве допускается полная свобода исповеданий и даже безбожников «не подвергают никакому наказанию в силу убеждения, что никто не властен над своими чувствами» [там же, с. 129].

Идеал бесклассового строя, в котором господствуют правильные, соответствующие природе и гуманистическому учению о нравственности общественные отношения, оставался для гуманиста неосуществимой мечтой в условиях европейской действительности XVI столетия. Надежды на «просвещенного государя», направляемого разумными советниками, обернулись трагедией; в народных движениях Мор, как и большинство гуманистов, видел лишь опасную для общества разрушительную силу — и трагедия Крестьянской войны в Германии, завершившейся кровавой расправой над восставшими, послужила для него лишним поводом к осуждению Лютеровой Реформации. Подобное отношение к народным массам свидетельствовало об исторической, социальной ограниченности как Томаса Мора, так и всего европейского гуманизма эпохи Возрождения.

Последователь учения Джованни Пико о достоинстве и свободе человека, единомышленник Эразма Роттердамского, Мор не мог не выступить против религиозного фатализма лютеранской и кальвинистской реформации, лишаящего человека свободы воли и превращающего

его в слепое орудие божественного предопределения. «Затем, когда вы проповедуете, что наша воля лишь претерпевает и никак не действует,— писал он в ответе ученику Лютера Иоганну Бугенхагену,— разве не упраздните вы всякое человеческое стремление и всякую склонность к добродетели? Разве не сводите вы очевидно все к фатуму?» Согласно лютеранскому учению, продолжал он, «воля не есть воля, и человек, по упразднении свободы выбора, не отличается от дерева, и никакое злодеяние не может быть поставлено в вину человеку, но причины всех благих и дурных деяний с необходимостью относятся к богу...» [181, с. 341—342].

Гуманизм и Контрреформация

Трагедия Томаса Мора не сводится к его гибели на эшафоте. Трагедия заключалась в крушении гуманистической культуры, павшей жертвой социальных и национальных конфликтов XVI в. Мечтавшие о всеобщем согласии гуманисты в условиях распада европейского единства пытались ухватиться за отжившую и ложную идею единства католического мира. И тем самым изменяли себе: идеал всеобщности обретал контрреформационные черты, возникала опасность перерождения гуманизма в «католический незуитизм», о котором писал Ф. Энгельс [см. 1, т. 22, с. 21]. Католическая реакция была направлена не только против реформационных религиозных движений, но и против светской гуманистической культуры. В папский «Индекс запрещенных книг» были занесены произведения Эразма Роттердамского и многих других представителей гуманистического свободомыслия, его предшественников, современников и учеников. Многие из гуманистов оказались жертвой инквизиционных преследований. Гуманистический лагерь (та «республика ученых», принадлежностью к которой гордились Эразм и Мор) распался. Одни связали свою судьбу с Реформацией, другие — с католицизмом (и в том, и в другом случае ценой отхода от основных идей гуманистической философии). Подлинными наследниками и продолжателями гуманистической традиции оказались лишь те из них, которые отказались принять участие в конфессиональной борьбе и продолжали отстаивать идеалы «всеобщего» внеисповедного христианства, все более приближавшегося к «всеобщей религии» позднейшего деизма или к освобожденной от религиозной формы системе общечеловеческой морали.

Глава V
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ГУМАНИЗМА.
НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ



Конец XV — начало XVI в. — период глубокого кризиса, начало заката итальянского гуманизма. Мечты гуманистов о скором наступлении «золотого века» столкнулись с трагической реальностью пагубных для Италии «итальянских войн», на смену которым шла католическая реакция, закрепление феодальной раздробленности, иноземное владычество, отбросившее Италию назад и предопределившее на несколько столетий превращение ее в отсталую европейскую провинцию.

Итальянские города-республики, составившие социальную основу и послужившие очагами культуры Возрождения, не смогли преодолеть своекорыстного партикуляризма и так и не создали предпосылок национального объединения. Страна оставалась экономически и

политически раздробленной, социально неоднородной. Политика «итальянского равновесия», с переменным успехом сохранявшегося на протяжении ряда десятилетий XV в., явилась жалким суррогатом политического единства. В Италии не оказалось силы, способной взять на себя задачу создания национальной монархии, как это произошло во Франции, Англии, Испании. Раздробленная на мелкие княжества, враждующие между собой и не брезгающие помощью могущественных иноземных соседей, страна стала легкой добычей завоевателей, яблоком раздора между Францией и Испанией (и связанной с ней личными узами Империей).

Именно в эту катастрофическую эпоху в качестве попытки ответа на острейшие проблемы современной действительности возникает учение Никколо Макиавелли — наиболее последовательное и характерное выражение ренессансной политической мысли.

Никколо Макиавелли Никколо Макиавелли (1469—1527) принадлежал к обедневшей семье, происходившей из среды городского нобилитета и игравшей в свое время определенную роль в политической жизни Флорентийской республики. Отец его был юристом, доходы семьи были самыми скромными и не позволили юному Никколо получить университетское образование. Но выросший в кругу флорентийской гуманистической интеллигенции, он достаточно хорошо изучил латынь, чтобы свободно читать древних авторов. С юных лет преимущественный интерес к политике, к современной политической жизни¹ определил и круг его чтения — это прежде всего творения историков классической древности, воспринимаемые не с позиций учено-эрудита, а в качестве материала для политического анализа, учебника политики. Для формирования мировоззрения Макиавелли характерно, что ему остались чуждыми отвлеченные размышления флорентийских неоплатоников, равно как и схоластическая наука университетов. Зато весьма показательно, что в молодости он не только внимательно прочитал, но и собственноручно

¹ В этом плане Флоренция эпохи синьории Медичи, ее изгнания, установления власти страстного проповедника Савонаролы, его падения и восстановления республиканского строя, наряду с бурными событиями вне Флоренции, в Италии и в Европе времен начала Итальянских войн, давала обширный материал для наблюдений и размышлений.

тщательно переписал для себя выдающийся памятник античного философского материализма — поэму Лукреция «О природе вещей».

На политической арене Флоренции Никколо Макиавелли появляется в возрасте около 30 лет, когда весной 1498 г. избирается на должность секретаря Второй канцелярии, а затем — секретаря Совета Десяти — правительства республики. На протяжении 14 лет он выполняет множество важных политических и дипломатических поручений флорентийской синьории, принимает участие в посольствах в Рим, Францию, в Германию, пишет отчеты, докладные записки, «Рассуждения», в которых затрагивает важные вопросы внешней и внутренней политики республики. Его «деловые» сочинения этого времени свидетельствуют о глубоком понимании политической обстановки в Италии и в Европе, о незаурядной наблюдательности, остроумном аналитическом подходе к событиям современности. Этот богатый политический опыт наряду с изучением древних авторов послужит основой позднейших его трудов в области политической теории.

После падения республики в 1512 г. и восстановления власти Медичи Макиавелли оказывается отстраненным от дел. По подозрению в участии в антимедичейском заговоре он был заключен в тюрьму и подвергнут пыткам, а затем сослан в свое деревенское имение. Попытки вернуться к активной политической деятельности ни к чему не приводят, и человек, вынашивающий планы спасения Италии от чужеземного владычества, вынужден оставаться бессильным наблюдателем трагедии своей родины. Только в 1526 г. его призывают для организации обороны Флоренции, он пытается объединить усилия итальянских государств и переживает полное крушение последних надежд. Восстановленная после нового изгнания Медичи республика отказывается от услуг своего бывшего секретаря, и через 10 дней после рокового для него решения Большого Совета Никколо Макиавелли умирает (21 июня 1527 г.).

В годы вынужденного отхода от политической деятельности им были созданы главные литературные произведения. «Макиавелли был государственным деятелем, историком, поэтом и, кроме того, первым достойным упоминания военным писателем нового времени», — писал о нем Ф. Энгельс [1, т. 20, с. 346], назвавший его

имя среди характерных для эпохи Возрождения «титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» [там же]. Правда, его стихи скорее свидетельствуют о мастерстве версификации и трезвом и глубоком уме, нежели о подлинно поэтическом даровании, зато его комедия «Мандрагора» и поныне составляет славу итальянского театра; его «Историю Флоренции» К. Маркс назвал шедевром [см. 1, т. 29, с. 154], а «Диалог о военном искусстве» представляет собой обоснованную и страстную защиту идеи национальной армии, в противовес пагубным для Италии наемным войскам. Но несомненно, главными в его литературном наследии — не только для истории политических учений, но и для истории философской мысли — являются его «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и прославившая (и обесславившая) его имя в веках книга «Государь» (в иных переводах «Князь»).

Философия истории В мире Макиавелли нет места если не для божественного присутствия (бог отождествлен у него с Фортуной и Необходимостью), то для божественного вмешательства. Подобно тому как Леонардо да Винчи рассматривал вне божественного вмешательства мир природы, его земляк и современник флорентийский секретарь фактически исключил бога из сферы своего трезвого анализа общественной жизни, истории и политики. Как у Леонардо объектом изучения является подчиненный естественной закономерности мир природных явлений, так и для Макиавелли таким объектом становится мир человеческих отношений и поступков, прежде всего история и ход образования, возвышения и гибели государств.

Подобный анализ становится возможен потому, что мир людей для Макиавелли столь же неизменен, как и мир природы. За постоянной изменчивостью, за непрерывными изменениями государственного устройства, за переходом владычества от одних держав к другим, за возвышением и крушением властителей просматриваются, согласно философии истории Макиавелли, постоянство и неизменность человеческой природы, а стало быть, и постоянство и неизменность тех закономерностей, которые движут людьми и государствами и которые именно потому и могут — и должны — стать предметом трезвого анализа. При этом Макиавелли, как и Леонардо, вовсе чужда мысль об эволюции, как в природе, так и в об-

шестве. Было бы нелепо ставить им это в упрек: путь к научному анализу природы и общества шел прежде всего через отказ от теологического провиденциализма, от телеологических представлений о свыше предустановленной цели. Только после этого мог — в дальнейшем развитии естествознания и общественных наук — стать вопрос о закономерном эволюционном движении от низших форм к высшим.

В политическом учении Никколо Макиавелли на смену средневековой христианской теологии истории, согласно которой человечество движется от сотворения Адама, грехопадения, к искуплению и Страшному суду, приходит представление о диалектическом единстве всеобщей изменчивости и постоянства законов, по которым живут люди и государства: «Размышляя об историческом ходе событий, я прихожу к убеждению, что свет всегда одинаков, — утверждает автор «Рассуждений на первую декаду Тита Ливия», — и что в нем всегда одинаково много зла и добра; но это зло и добро переходят из страны в страну, как мы видим из истории древних государств, которые изменялись вследствие перемены нравов, но мир сам по себе оставался один и тот же» [68, с. 264].

Государства возвышаются, достигают вершин величия, гражданской доблести и могущества, затем разлагаются, приходят в упадок и гибнут — это вечный круговорот, не подчиненный никакой свыше предустановленной цели, объясняемый изменением нравов (отчасти под влиянием дурного или хорошего правления), но не находящий еще материалистического объяснения в условиях жизни людей¹. Круговорот этот рассматривается в сочинениях Макиавелли как результат воздействия судьбы — Фортуны, отождествляемой с богом и обозначаемой также именем Необходимости. Фортуна-Необходимость — это не внешняя по отношению к истории и обществу сила, а воплощение природной закономерности, неизбежного хода вещей, определяемого совокупностью причинно-следственных связей.

Однако воздействие бога — судьбы — необходимости не фатально. В этом плане учение Макиавелли откро-

¹ Хотя, заметим, Макиавелли — один из первых среди историков обратил внимание на социальные противоречия и материальные интересы не только людей, но и общественных групп, что отмечал К. Маркс [см. 23, с. 276—286; 70, с. 379—380; 86, с. 109].

венно враждебно противостоит неумолимому детерминизму стоиков и аверроистов. История (а стало быть, и политика, ибо для Макиавелли история есть политический опыт прошлых веков, а политика — ныне, сейчас творимая история) не есть безличный «ход вещей» или «ход времен», в ней «судьба» и «необходимость» означают ту объективную среду, ту совокупность условий, в которой вынужден действовать человек. А потому успех человеческого деяния зависит не только от судьбы-необходимости, но и от того, в какой мере человек — деятель, политик — сумеет ее понять, к ней приспособиться и в то же время ей противостоять.

Судьба и доблесть Разумеется, судьба сильна — «Многие называют ее всемогущей, ибо всякий, кто приходит в эту жизнь, рано или поздно ощутит ее силу», — писал Макнавелли в поэме «О судьбе». Но пусть «ее природная мощь одолевает любого человека», пусть «владычество ее необоримо» — за этими словами следует знаменательная для всей философии и политического учения флорентийского секретаря оговорка: «Если не умерит ее чрезвычайная доблесть» [173, т. 8, с. 312].

Вот почему, изложив в своем «Государе» правила политического действия, которое должно привести к успеху в создании «нового государства», Макнавелли в предпоследней¹ главе книги специально разбирает и опровергает мнение, «будто дела мира направляются судьбой и богом, что люди, с их умом, ничего изменить в этом не могут, а наоборот, совершенно беспомощны» [69, с. 320].

Характерно, что Макиавелли — современник Джованни Пико делла Мирандолы решает этот вопрос так, «дабы не была утрачена наша свободная воля» [там же]. Но проблема эта, столь важная для теологов и философов в пору предреформационных и реформационных споров, рассматривается Макнавелли полностью вне рамок теологии: не божественное провидение или предопределение интересует его, а конкретное политическое действие в познаваемом и подчиненном закономерному движению мире. «Можно, — продолжает он, — думается

¹ А по существу последней, так как за этим следует, по сути дела, эпилог — призыв к грядущему «государю» освободить Италию от варваров.

мне, считать за правду, что судьба распоряжается половиной наших поступков, но управлять другой половиной или около того она предоставляет нам самим» [там же]. Дело, однако, не в этой арифметике, впрочем, достаточно — и притом демонстративно — приблизительной. Признав роль не подвластных человеку объективных обстоятельств в ходе исторических событий, Макиавелли пытается определить не «долю», не «процент», зависящий от человеческой деятельности, но условия игры. Условия же эти заключаются в том, чтобы, во-первых, тщательно и глубоко изучать эти обстоятельства, т. е. стремиться к объективному, свободному от теологических предпосылок, познанию закономерностей в игре враждебных политических сил, и, во-вторых, противопоставить неумолимому «ходу» судьбы не только использование этого знания, но и собственную волю, энергию, силу, то, что Макиавелли определяет понятием *virtù* — лишь условно и весьма неточно переводимым словом «доблесть». Макиавеллиева «*virtù*» — это уже не средневековая «добродетель», но и не совокупность моральных качеств, это — свободная от моральных и религиозных оценок сила и способность к действию, сочетание активности, воли, энергии, стремления к успеху, к достижению поставленной цели.

Судьбу Макиавелли уподобляет одной из разрушительных рек, которые приносят своим разливом неисчислимые бедствия жителям. Сила их и мощь заставляют людей уступать и бежать перед разбушевавшейся стихией, но той же стихии можно и противостоять: «И хотя это так, оно все же не значит, чтобы люди в спокойные времена не могли принимать меры заранее, строя заграждения и плотины» [там же, с 321]. Итак, напору, потоку судьбы можно противостоять. Человеческая деятельность может, с одной стороны, приспособиться к «судьбе», учитывать ее ход («счастлив тот, кто сообразует свой образ действий со свойствами времени», «несчастлив тот, чьи действия со временем в разладе») [там же, с. 321—322]. Узнать, угадать, понять границы возможного, действовать в «соответствии со временем» — задача политического деятеля, а определить общие закономерности этого движения времени — задача политического мыслителя, наставника государя: «Тот, кто умеет согласовать свои деяния со временем и действует

только так, как того требуют обстоятельства, менее ошибается... и бывает счастливее в своих начинаниях» [68, с. 404]. И все же одной осторожности и благоразумия недостаточно, необходимы решительность и смелость, умение подчинить обстоятельства, чтобы заставить их служить себе, необходимы воля и страсть борца: «Лучше быть смелым, чем осторожным, потому что судьба — женщина, и если хочешь владеть ею, надо ее бить и толкать... судьба всегда благоволит к молодым, потому что они не так осмотрительны, более отважны и смелее ею повелевают» [69, с. 324].

Если движение истории, исторических событий подчинено причинно-следственной связи, природной необходимости, то и само возникновение человеческого общества, государства, морали объясняется в политической философии Макиавелли естественным ходом причин, а не божественным вмешательством, и здесь флорентийский секретарь оказывается учеником и последователем античных материалистов. Забота о самосохранении и самозащите привела к объединению людей в общество и к избранию ими «из своей среды самого храброго», которого они сделали «своим начальником и стали повиноваться ему». Из общественной жизни людей, из необходимости самозащиты от враждебных сил природы и друг от друга выводит Макиавелли не только власть, но и мораль, причем само понятие добра определяется гуманистическим критерием «пользы»: «Отсюда возникло познание разницы между полезным и добрым и вредным и подлым», а для соблюдения возникших таким образом первоначальных правил человеческого общежития люди «решились установить законы, учредить наказания для их нарушителей; отсюда явилось понятие справедливости и правосудия» [68, с. 127].

Политика и религия С чисто земных, практически-политических позиций рассматривает Макиавелли и религию. Ни о каком божественном ее происхождении у него и речи нет. Религии рассматриваются им как явления общественной жизни, они подчинены законам возникновения, возвышения и гибели; как и все в жизни людей, они находятся во власти необходимости. И оцениваются они с точки зрения их пользы для политической цели, стоящей перед обществом. Общества без религии Макиавелли не мыслит. Религия представляется ему необходимой и единственной формой общественного

сознания, обеспечивающей духовное единство народа и государства. Государственным интересом, общественной пользой определяется его отношение к различным формам религиозного культа. Не отвергая этических принципов христианства, он в то же время показывает, что они не соблюдаются в современной ему европейской, и особенно итальянской, действительности. «Если бы в христианском государстве сохранилась религия, основанная учредителем христианства, христианские государства были бы гораздо счастливее и более согласны между собой, чем теперь» [68, с. 159]. Но религия оказалась в разительном несоответствии с повседневной житейской практикой, в особенности с пагубной для общества и государства деятельностью католической церкви: «Но как глубоко упала она,— продолжает свою мысль Макиавелли в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия»,— лучше всего показывает то обстоятельство, что народы, наиболее близкие к римской церкви, главе нашей религии, оказываются наименее религиозными» [там же]. Дело не только в том, что Макиавелли считал папский Рим виновником бедствий своей страны, главным препятствием к достижению ее национального единства. Благодаря разложению католической церкви и духовенства общество не только отошло от «основных начал» христианства, но итальянцы «потеряли религию и развратились» [там же]. Но не о возвращении к поправам церковью истинным началам христианства мечтает флорентийский секретарь. Причину упадка он видит также и в самой христианской религии, оказавшейся в противоречии с политической практикой. Этические начала христианства он считает практически неосуществимыми, а потому и непригодными для укрепления государства, к чему должна сводиться, по учению Макиавелли, положительная функция религии.

Размышляя о том, почему древние народы были «больше нашего преданы свободе», он видит причину в «разнице воспитания» и в «различии религии». По мнению Макиавелли, христианство, пусть и открывая верующим «истину и правильный путь жизни», учит, однако, переносить все надежды на небеса, меньше цеплять мирские блага. Христианство «признает святыми большею частью людей смиренных, более созерцательных, чем деятельных», оно «полагает высшее благо в смире-

нии, в презрении к мирскому, в отречении от жизни». В результате «этот образ жизни, как кажется, обессилил мир и предал его в жертву мерзавцам. Когда люди, чтобы попасть в рай, предпочитают скорее переносить побои, чем мстить, мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще» [68, с. 272—273]. Так в творчестве Никколо Макиавелли гуманистическая критика христианского нравственного идеала достигает своего логического завершения. Макиавелли не только раскрывает общественную функцию религии в классовом обществе; он настаивает на ее необходимости для укрепления государства, но религия эта, по его убеждению, должна носить совершенно иной характер; она, по примеру древнего язычества, должна воспитывать мужество, гражданские добродетели, любовь к земной славе. В язычестве его привлекают «великолепие жертвоприношений», торжественность и пышность обрядов. Но главное — религия древних воспитывала активность, она видела высшее благо «в величии души, в силе тела и во всем, что делает человека могущественным». Достоинство язычества, а вместе с тем и той идеальной, с точки зрения Макиавелли, религии, которая всего более отвечает интересам укрепления государства, он считает то, что «древняя религия боготворила только людей, покрытых земной славой, как, например, полководцев и правителей государств»; его привлекают обряды, сопровождавшиеся «кровопролитием и жестокостями», потому что подобный культ возбуждал храбрость, приводил к тому, что древние были в своих поступках «более жестоки, чем мы» [там же].

Политика и мораль Таким образом, не только анализ политики отделен и освобожден у Макиавелли от религии, но и сама религия оказывается подчиненной политическим соображениям. Анализ общественных, политических проблем у Макиавелли отделен от каких бы то ни было теологических или религиозных соображений. Политика рассматривается им автономно, как самостоятельная область человеческой деятельности, имеющая свои собственные цели и свои законы, независимо не только от религии, но и от морали. Было бы, однако, неверно рассматривать политическое учение Макиавелли как проповедь безнравственности. Моральные соображения у Макиавелли всегда подчинены целям политики. Политическая деятельность,

т. е. прежде всего создание и укрепление государства, имеет единственный собственный критерий оценки, заключенный в ней самой: критерий этот — польза и успех, достижение поставленных целей. Хорошим и благим флорентийский секретарь объявляет все, что содействует укреплению государства, его похвалы удостоиваются те политические деятели, которые добиваются успеха любыми средствами, в том числе и с помощью обмана, хитрости, коварства и открытого насилия.

Государь Макиавелли — герой его политического трактата — это разумный политик, применяющий на практике правила политической борьбы, ведущие к достижению цели, к политическому успеху. Имея в виду государственный интерес, пользу правления, стремясь «написать нечто полезное», он считает «более верным искать настоящей, а не воображаемой правды вещей». Он отвергает распространенные в гуманистической литературе сочинения об идеальных государствах и идеальных государях, отвечающих представлениям о должном ходе государственных дел: «Многие измыслили республики и княжества, шкюгда не виданные и о которых нишего на деле не было известно» [69, с. 277]. Цель автора «Государя» иная — практические советы практическому политику ради достижения реального результата. Только с этой точки зрения Макиавелли рассматривает и вопрос о нравственных качествах идеального правителя — государя. Реальная политическая действительность не оставляет места для прекраснотушных мечтаний: «Ведь тот, кто хотел бы всегда исповедовать веру в добро, неминуемо погибает среди столь многих людей, чуждых добра. Поэтому князю, желающему удержаться, необходимо научиться умению быть недобродетельным и пользоваться или не пользоваться добродетелями смотря по необходимости» [там же]. Это не значит, что государь должен нарушать нормы морали, но он должен использовать их исключительно в целях укрепления государства. Поскольку проявлять добродетели на практике «не допускают условия человеческой жизни», государь должен добиваться лишь репутации добродетельного правителя и избегать пороков, особенно таких, которые могут лишитъ его власти [там же, с. 278, 288], «не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо» [там же, с. 289].

В сущности, Н. Макнавелли провозглашает в качестве закона политической морали правило «цель оправдывает средства»: «Пусть обвиняют его поступки,— говорит он о политическом деятеле,— лишь бы оправдывали результаты, и он всегда будет оправдан, если результаты окажутся хорошими...» [68, с. 148]. Однако целью этой является, по Макнавелли, вовсе не частный, личный интерес правителя, государя, но «общее благо», которое он не мыслит вне создания сильного и единого национального государства. Если государство это выступает в книге о государе в форме единоличного правления, то это продиктовано не выбором автора в пользу монархии в ущерб республике (превосходство республиканского образа правления он обосновал в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» и никогда от этого не отрекался), а потому, что современная ему действительность, европейская и итальянская, не давала реальных перспектив создания государства в республиканской форме. Республику он считал порождением «честности» и «доблести» римского народа, тогда как в наше время нельзя рассчитывать, чтобы могло быть что-нибудь доброе в такой развращенной стране, как Италия» [68, с. 247]. Государь, о котором идет речь в знаменитой книге, не наследственный монарх-деспот, а «новый государь», т. е. человек, создающий новое государство, которое в дальнейшем, после достижения поставленной цели, после смерти правителя может перейти и к республиканской форме правления.

**Государственный
интерес**

Итак, «цель», оправдывающая, по Макнавелли, любые средства, есть «общее благо» [см. 68, с. 149]— это национальное государство, отвечающее широко понимаемым общественным (общенациональным) интересам. Во времена Макнавелли таким могло быть только национальное государство, возникающее на развалинах феодальной раздробленности, на преодолении частных, партикулярных интересов феодальных властителей и нобилитета независимых городов-республик. Предлагаемые им средства преодоления феодальной монархии должны были вести, по мысли флорентийского секретаря, к спасению отечества, а спасение он видел только в сильной центральной власти, способной оградить страну от чужеземного нашествия. Не поэтическим «привеском», а логическим итогом «Государя» является

последняя, патетическая, глава, призывающая «нового» государя взять на себя подвиг спасения отечества.

Это подчинение политической морали высшим требованиям государственного интереса, понимаемого как спасение отечества, наиболее четко сформулировано в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия»: «Когда речь идет о спасении родины, не следует принимать во внимание никакие соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно, но необходимо, забыв обо всем прочем, действовать так, чтобы спасти ее существование и ее свободу» [174, с. 313; ср. 68, с. 490 и 69, с. 94]. Патетическое послесловие «Государя» показывает, что и эта книга Макиавелли имела в виду не самовластие монарха, а широкий государственный интерес, в жертву которому должно быть принесено все, в том числе и все соображения религиозно-нравственного порядка.

«Государственный интерес», которому подчинена политическая деятельность, не сводим у Макиавелли к пользе и выгоде государя. Это интерес «отечества», понимаемый прежде всего как интерес народный, общенациональный; конкретно в условиях Европы и Италии начала XVI в. речь шла о национальном государстве, возникающем в борьбе с феодальной анархией. Макиавелли резко полемизировал с теми политическими писателями и мыслителями, которые отказывали народу в здравом смысле и верном суждении. Он подчеркивал, что недостатки народа не хуже, чем вообще недостатки отдельных людей и тем более самих государей. «Правда, народы, как говорит Туллий (Цицерон) невежественны, но они всегда способны признать правду и легко уступают, когда человек, достойный доверия, показывает им истину» [68, с. 133]. Именно народу, а не знати следует верить за защиту свободы государства: «Вверить охранение свободы должно тем, кто менее алчен и менее помышляет о ее захвате». Народы, утверждал Макиавелли, «более любят свободную жизнь и менее знатных имеют средств на похищение свободы в свою пользу. Таким образом, поручая народу охранять свободу, можно надеяться, что он будет больше о ней заботиться, и, не имея возможности сам завладеть ею, не позволит захватить ее и другим» [там же, с. 134].

Подобное понимание роли народа в государстве приводит Макпавелли к весьма глубоким суждениям о значении классовой борьбы в истории общества. Правда, классовая борьба выступает у него еще в виде сословных столкновений аристократии и народа, но характерно, что он первый в своей «Истории Флоренции» обратил особое внимание на внутреннюю, социально-политическую историю родного города и подробно проанализировал социальные столкновения, а в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» отметил роль борьбы патрициев и плебеев в Древнем Риме как условия и причины римской свободы: «Я нахожу, что порицать столкновения между аристократией и народом — значит порицать первые причины свободы Рима, это значит обращать больше внимания на ропот и крики, возбужденные этими столкновениями, чем на полезные их последствия. Рассуждающие таким образом не видят, что в каждой республике всегда бывают два противоположных направления: одно — народное, другое — высших классов; из этого разделения вытекают все законы, издававшиеся в интересах свободы» [там же, с. 132].

Существование классового деления общества Макпавелли принимает как естественное, по своему «государю» он советует считаться с обоими классами общества и опираться на них. В условиях того времени «народ», о котором ведет речь флорентийский секретарь, это не обездоленные низы общества, а средние, буржуазные слои городской республики. Но класс, к которому Макпавелли относится безусловно и безоговорочно враждебно — это земельная феодальная аристократия, служащая главным препятствием к достижению национального единства и к созданию нового абсолютистского государства. «Чтобы объяснить, кого я разумею под именем дворян,— поясняет он,— замечу, что дворянами называются люди, праздно живущие обильными доходами со своих владений, не имея нужды заниматься земледелием или вообще трудиться, чтобы жить. Люди эти вредны во всякой республике и во всякой стране; из них особенно вредны те, которые имеют сверх того замки и покорных подданных... В таких странах не может быть ни республики, ни вообще какой бы то ни было политической жизни, потому что эта порода людей — заклятый враг всякой гражданственности» [там же, с. 248].

Политическое учение Макиавелли есть учение, впервые отделившее рассмотрение политических проблем от религии и морали, поставившее целью содействовать формированию национальных государств абсолютнстского типа. Оно было использовано в дальнейшем идеологами абсолютизма и вызвало яростную ненависть со стороны защитников феодальных устоев и феодального порядка. И в дальнейшем всего яростнее нападали на Макиавелли те политики (иезуиты в Италии и во Франции, Фридрих II в Германии, защитники «бироновщины» в России в XVIII в.) которые прикрывали религиозными и моральными аргументами своекорыстную классовую политику, именно те, кто положил в основу своей деятельности практический «макиавеллизм» — беспринципную политику, на деле попирающую все и всяческие нормы нравственности во имя достижения эгоистических целей. Соотношение между действительным учением Макиавелли и «макиавеллизмом» достаточно сложно. Сформулировав принцип оправдания средств, применяемых политиком, теми целями, которые он ставит перед собой, он дал возможность достаточно произвольного истолкования соотношения целей и средств политического действия. В общих чертах можно сказать, что чем шире социальная база политики, чем более широким слоям отвечает политика, тем меньше в ней может остаться места для «макиавеллизма» как тайной и коварной по своим методам политической деятельности. И напротив, чем уже социальная база, на которую опирается власть, чем в большей мере осуществляемая ею политика противоречит общенародным интересам, тем в большей мере стремится она прибегать к «макиавеллистской» тактике политической борьбы. Это в полной мере относится и к классовой борьбе в антагонистическом обществе. Основоположники научного коммунизма решительно отвергали и разоблачали вредную заговорщическую тактику, применявшую методы политического макиавеллизма: достаточно вспомнить их борьбу против бакунизма и нечаевщины и сформулированный К. Марксом еще в начале его политической деятельности принцип: «...цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель...» [1, т. 1, с. 65].

К. Маркс и Ф. Энгельс дали высокую оценку политической мысли Никколо Макиавелли, отметив его заслугу в освобождении политической теории от морали: «...начиная с Макиавелли, Гоббса, Спинозы, Бодена и других мыслителей нового времени,— писали они,— не говоря уже о более ранних, сила изображалась как основа права; тем самым теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали, и по сути дела был выдвинут лишь постулат самостоятельной трактовки политики» [1, т. 3, с. 314].

«В мышлении Макиавелли в своем зародыше сохранились элементы интеллектуальной и моральной революции»,— отмечал основатель Итальянской компартии Антонио Грамши [86, с. 108]. «Макиавелли — революционер» — так назвал свою статью о нем современный марксистский исследователь творчества флорентийского секретаря Дж. Прокаччи. Революционность Макиавелли он видит в антифеодальной направленности его политической теории и практики, в его стремлении опереться на народ, на самые прогрессивные слои тогдашнего общества. Его «государь» — реформатор, создатель «нового государства», законодатель, выступает в качестве выразителя общенациональных интересов. Революционность политической идеи Макиавелли — в преодолении феодальной раздробленности, олицетворяемой не только феодальным дворянством, но и партикуляризмом городов-государств [см. 174].

Нельзя, однако, забывать, что при всей своей прогрессивности национальное абсолютистское государство создавалось на костях обездоленных масс трудящихся, обычно не принимаемых во внимание апологетами буржуазного прогресса. Поэтому так важно подчеркнуть социальную природу политического учения Никколо Макиавелли и его историческую, классовую ограниченность. Именно поэтому политическое учение флорентийского секретаря вызвало протест не только со стороны идеологов феодально-католической реакции. Имела место и гуманистическая критика «слева»: таков смысл открытой резкой полемики против макиавеллизма и проповеди «государственного интереса» в сочинениях Т. Кампанеллы, исходившего в критике политического учения автора «Государя» из интересов широких

масс трудящихся, оказавшихся жертвой первоначального накопления и социального гнета в рамках абсолютистского государства.

Политическая мысль после Макиавелли Политическая мысль эпохи Возрождения не исчерпывается наследием Н. Макиавелли. Французский мыслитель Жан Боден (1530—1596) в условиях раздиравших Францию усобиц в эпоху «религиозных войн» выступил твердым сторонником абсолютной национальной монархии. В своей книге «О государстве» (1576) он отстаивал абсолютный суверенитет монархии, считая именно государя, а не народ источником власти. Выступая выразителем взглядов передовых слоев буржуазии и дворянства, он четко отделил рассмотрение политики от религии и морали и допускал известное ограничение монархической власти лишь в том, что касалось утверждения налогов Генеральными штатами, ограждая тем самым от произвольных поборов собственность имущих слоев общества.

Подобная защита идей нарождающегося абсолютизма встречала и противников. С совершенно иных позиций, чем Макиавелли и Боден, рассматривает структуру и характер монархической власти гуманист Этьен де Ла Боэси (1530—1563). В своем «Рассуждении о добровольном рабстве» он видит в слепом подчинении народа тирану результат пагубной привычки и неверия в свои силы, полагая, что единодушный отказ подданных от поддержки тирана, даже и без их активного выступления, мог бы лишит его власти. Не ограничиваясь констатацией «добровольного рабства», т. е. пассивного повиновения народа как причины существования тиранической единоличной власти, Ла Боэси выдвигает и иное, более глубокое объяснение природы монархии: власть тирана опирается, говорит он, на небольшую группу заинтересованных в ней лиц, те в свою очередь имеют зависящую от них опору в обществе, и таким образом единоличная власть оказывается вершиной иерархической пирамиды.

Французский гуманист еще далек от понимания классовой природы государства, но мысль о существовании общественной иерархии, заинтересованной в сохранении тиранической власти монарха, явилась глубокой и перспективной, ведущей к научному пониманию политической и социальной структуры общества.

С позиций защиты интересов широких общественных слоев рассматривал государство и его проблемы польский гуманист Анджей Фрыч Моджевский (1503—1572) в трактате «Об исправлении государства» (1551). Его политическое учение отличает глубокий рационализм, пристальный интерес к социальным проблемам, гневное осуждение наиболее деспотических и жестоких форм угнетения народа, характерных для шляхетской Польши. А. Фрыч Моджевский выступил в защиту крепостных крестьян, требуя их уравниния хотя бы в уголовном праве со всеми гражданами. Он выдвинул проект, хотя и утопических, но весьма прогрессивных социально-политических реформ, предлагая установить равенство сословий перед законом, ответственность правительства перед законом и всеми гражданами, участие всех сословий в избрании монарха, устранение бесчеловечных и жестоких привилегий феодальной знати. Политическое учение А. Фрыча Моджевского оказало воздействие на развитие демократических политических учений в Европе XVI—XVII вв.

Наиболее радикальной формой оппозиции как феодальным порядкам, так и апологии абсолютистского государства явилось в эпоху Возрождения возникновение утопического коммунизма, рассмотренного нами в разделах книги, посвященных Томасу Мору и Томмазо Кампанелле.

Появление в ренессансной политической мысли как социальных утопий, так и планов политических реформ, устремленных в будущее, свидетельствовало о глубокой перестройке общественной и философской мысли под воздействием бурного социально-экономического развития эпохи первоначального накопления и обострения классовых противоречий. Если средневековая мысль устремлена в прошлое, к традиции как воплощению неизменной вечности, а в будущем видит лишь осуществление эсхатологического завершения земной драмы человека, т. е. иную, но тоже вечность, наступающую после Страшного суда, то гуманистическая мысль осуществляет поворот к будущему, в которое устремлены как мечты и чаяния, так и конкретные планы социальных и политических реформ. Вера в могущество человека и его разума проявилась и в самой идее рационального исправления недостатков существующего общественного устройства, и в попытке конструирования

ния идеального, лишённого недостатков, бесклассового общества в коммунистических утопиях Мора и Кампанеллы. В этой обращённости к будущему сказалось новое, характерное для философской мысли эпохи Возрождения понимание направленности времени, пролагавшее путь к пониманию прогрессивного развития человека и общества, возможности осуществления его чаяний на земле в результате собственных усилий.

Глава VI
РЕНЕССАНСНЫЙ АРИСТОТЕЛИЗМ.
ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ



К началу XVI в. гуманистическая философская мысль получает широкое распространение в европейской культуре. Она захватывает и в значительной мере подчиняет себе даже традиционные центры схоластической философии и науки. Это проявляется прежде всего в том, что во многих — сперва итальянских, а потом и заальпийских — университетах начинают преподавать ученые-гуманисты, что возникают кафедры греческого языка и подлинный, очищенный от средневековых наслоений Аристотель становится предметом глубокого изучения, а вместе с тем в круг интересов «профессиональной» философии входит и более широкая античная философская традиция. Еще более существенным было прямое воздействие гуманистической философской культуры на характер университетской философии, начинающийся процесс разложе-

ния схоластики «изнутри», превращение «школьной» философии как предмета преподавания в явление новой философской мысли Возрождения. Процесс этот был очень медленным, мучительным и неровным, он встречал ожесточенное сопротивление косной и враждебной новым веяниям среды, и в целом, как правило, университеты еще очень долгое время оставались на обочине прогрессивного движения философской мысли и ревностно охраняли свое привилегированное положение «крепостей» официальной учености.

Помпонацци и гуманизм Наиболее яркий пример превращения университетского, средневекового по своим корням аристотелизма в явление философской мысли Возрождения — творчество крупнейшего перипатетика этой эпохи Пьетро Помпонацци (1462—1525). По философскому образованию, по внешним признакам это типичный «профессор философии», продолжатель традиций позднесредневекового аверронского свободомыслия XIII—XIV вв. североитальянской (Болонской и Падуанской) школы.

Характерна его биография, ничем не напоминающая богатую яркими событиями жизнь «титанов Возрождения». Он родился в зажиточной патрицианской семье, в Мантуе, окончил Падуанский университет и далее всю жизнь (за исключением недолгих перерывов, вызванных военно-политическими событиями эпохи Итальянских войн) преподавал философию сперва в Падуанском, а с 1512 г. и до последних лет жизни — в Болонском университете, стяжав общеевропейскую славу главы современных аристотеликов, неизменно пользуясь покровительством Венецианского сената и болонских городских властей. Его многолетнее преподавание, лекции, трактаты, книги определили собой проходящую через все XVI столетие традицию «падуанского свободомыслия».

Философская культура Помпонацци внешне вполне средневековая. Его сочинения, не говоря уже о лекциях, прямо связаны с программой университетского преподавания, сложившейся в западноевропейских университетах. Его прямой служебной обязанностью было комментировать в лекциях, обсуждать в диспутах и схоластических «вопросах» проблемы философии Аристотеля с опорой на толкования Аверроэса (Ибн-Рушда), Фомы Аквинского, Дунса Скота, Эгидия Римского и

иных средневековых авторитетов. Язык его сочинений — типичная схоластическая, «варварская» с точки зрения новой гуманистической образованности латынь, а язык его лекций — причудливая смесь школьной латыни и родного мантуанского диалекта. Метод изложения его лекций — типично средневековый: фрагмент комментируемого текста и его толкование. В трактатах он точно следует жанру схоластических «вопросов», «дистинкций», нагромождая сомнения и возражения, ответы на возражения, возможные доводы противников и их опровержения.

И при всем том Пьетро Помпонаци — не анахронизм. Он не только современник, но и участник движения ренессансной философской мысли. В одном из поздних своих сочинений он упоминает о постоянном «обновлении философии» [199, с. 182], в котором и сам принял активнейшее участие.

Если в «900 тезисах» Джованни Пико и в его знаменитом письме Эрмолао Барбаро, где он защищал достижения схоластической философии от снобистского пренебрежения гуманистов, мы обнаруживаем живой интерес гуманистической культуры к философскому наследию средневековья, то в схоластических по форме рассуждениях «Перетто Мантуанца», как любовно именовали его друзья и ученики, явственно ощутима новизна и свобода философской мысли, изнутри разрушающая вековую твердыню школьного аристотелизма.

Исходивший из предложенного ему традицией и университетскими уставами материала — подлежащих толкованию текстов Аристотеля и его комментаторов, — не знающий греческого языка и чуждый изыскам гуманистической образованности, Пьетро Помпонаци оказался открытым новым веяниям философской мысли эпохи. Он знаком с открытыми гуманистами памятниками античной философской мысли, среди которых особое место занимают сочинения позднеантичного истолкователя Аристотеля — Александра Афродисийского. Знает он и сочинения своих современников — гуманистов и неоплатоников, учитывает их и оспаривает — и антиастрологический трактат, и знаменитую «Речь о достоинстве человека» Джованни Пико, и «Платоновское богословие» Марсилио Фичино. Пьетро Помпонаци не из той породы оторвавшихся от живой жизни и фанатично преданных букве Аристотеля схоластов-пери-

патетиков, которые несколько десятилетий спустя будут освистывать Джордано Бруно и откажутся смотреть в телескоп Галилея. Ему чужда схоластическая закостенелость мысли, хотя он и ограничен рамками традиции. И если в своих философских суждениях он исходит из наследия Философа, то он способен и отвергнуть авторитет Стагирита, когда его слова приходят в противоречие с доводами разума и данными опыта. Весьма символично, что на старости лет, незадолго до смерти, узнав из письма спутника Магеллана Антонио Пигафетты о существовании людей на экваторе (что, базируясь на мнении Аристотеля, категорически отрицала средневековая наука), он не только сообщил об этом на лекции студентам, но и сопроводил свое сообщение замечанием, достаточно неожиданно звучащим в устах присяжного перипатетика: «Стало быть, то, что здесь говорит Аристотель,— чепуха» [183, с. 43].

Гуманисты предъявляли схоластике обвинение в самоуверенном невежестве. Помпонацци повторяет в своих лекциях вслед за Сократом: «Я знаю только одно, что я ничего не знаю» [183, с. 46], а трактат «О фатуме, свободе воли и предопределении» пишет, по его словам, «против собственного невежества» [199, с. 2]; он делится со слушателями мучительными сомнениями и непрестанно доискивается истины. Подобное отношение к процессу познания было чуждо схоластике. Помпонацци отказывается и от слепого следования авторитету: он может в лекции заявить, что «довод Философа — ребяческий, если приличествует говорить такое о столь великом муже» [200, т. 2, с. 20], а мнение Комментатора (Аверроэса) назвать «невообразимым, дурацким и химерическим» [там же, с. 42]; «О, но ты же сказал, что это мнение Аристотеля! — спохватываясь, обрывает он себя и отвечает: — На это я скажу, что это правда, но скажу и то, что Аристотель был человек и мог заблуждаться» [там же]. Рассуждения величайшего авторитета схоластики Фомы Аквината он объявляет «ложными, невозможными, скорее обманом и заблуждением, нежели решением вопроса», «бредом и ребяческим самообманом» [199, с. 417 и 195]. Речь идет уже не только о борьбе против традиции и авторитета, когда Помпонацци заявляет, что «авторитет Аристотеля и его подражателей здесь недопустим» [там же, с. 42], он тем самым отказывается опереться на традицию в борьбе

с общепринятым мнением и, подвергая сомнению и рационалистической проверке положения веры, выступает, вооруженный лишь собственным разумом. Подобная позиция была неслыханной в университетских лекциях и в схоластических диспутах.

Вера и разум

Продолжая традиции средневекового (аверроистского) свободомыслия, Помпонаци выходит за рамки даже самых смелых течений схоластической мысли и в проблематике своей философии, и в постановке проблем. Прежде всего это относится к унаследованной от средневековья и приобретенной в эпоху Возрождения еще большую актуальность проблеме соотношения разума и веры. Формально он продолжает линию «двойкой истины» парижских и падуанских аверроистов XIII—XIV вв., признавая истинным в философии то, что не может быть истинным согласно вероучению христианской церкви. Внешне это выражается в постоянных декларациях верноподданнического характера, в признании авторитета церкви.

При этом истина философии для Помпонаци — отнюдь не истина толкования текстов Аристотеля, хотя порой он ссылается на свою служебную обязанность точно сообщать слушателям содержание философии Стагирита, независимо от того, противоречит ли это положениям религии. Истина философии есть для него истина рационального, разумного познания, базирующаяся на разуме и ощущениях и не подлежащая искажению ради согласования ее выводов с положениями веры. Компромиссную позицию схоластов, пытавшихся истолковать Аристотеля в христианском духе, он презирает и решительно отвергает. Философствовать следует, говорит он, исходя «из естественных начал», а стало быть, «если выводы следуют из данных предпосылок, не в нашей власти отвергать заключения» [196, с. 104]. Таким образом, истина, и притом единственная, а вовсе не «двойкая» истина, постигается разумным познанием человека — она есть прерогатива философского знания. Что же касается вероучения то, будучи по природе своей «законом», т. е. установлением, полезным для поддержания нравственности в «простом народе», оно не содержит в себе «ни истины, ни лжи». Язык веры, язык «закона», есть язык притчи — нравоучения, имеющего целью наставление в морали, а вовсе не сообщение сведений о мире [см. 183, с. 147]. Эти смелые заяв-

ления были сделаны уже после того, как V Латеранский собор провозгласил, прямо имея в виду аверроистские споры, что «истина истине не противоречит». Признавая необходимость религиозной проповеди для воспитания «простого народа», Помпонацци во всем своем творчестве последовательно отстаивал независимость философии от теологии.

Главные, составившие эпоху в философской мысли Возрождения, сочинения Помпонацци — книга «Трактат о бессмертии души» (1516) и написанные в 1520 г., но опубликованные за пределами Италии через несколько десятилетий после смерти философа трактаты «О причинах естественных явлений» и «О фатуме, свободе воли и предопределении».

Снискавший наибольшую прижизненную и посмертную славу автору трактат о бессмертии души явился результатом многолетних размышлений философа, зафиксированных в студенческих записях его лекций. Сама постановка проблемы личного бессмертия как центральной есть явление новой философской культуры эпохи Возрождения. Отрицание личного бессмертия лишь косвенно, объективно следовало из учения парижских и итальянских аверроистов XIII—XIV вв. о единстве интеллекта, когда активный разум объявлялся общей, свойственной всему человечеству на всем протяжении его (вечного, согласно материалистическим положениям аристотелизма) существования, а индивидуальная познавательная способность — исчезающей вместе со смертью тела.

Интерес к проблеме бессмертия был связан с процессом пересмотра традиционной церковной системы нравственных ценностей: средневековая мораль основывалась на учении о посмертном воздаянии. Устранение этого важнейшего положения религии вело, по господствующим представлениям, к крушению всякой нравственности. Возрождение материалистических учений классической древности — не только античного материализма Эпикюра и Лукреция, но и натуралистического комментария к трактату Аристотеля «О душе», принадлежавшего Александру Афродисийскому и отвергавшего личное бессмертие, еще более усилило интерес к этой проблеме. В среде флорентийских платоников возник ряд сочинений, посвященных обоснованию христианского

учения о бессмертии души, а подзаголовок главного философского сочинения Марсилио Фичино — «Платоновское богословие о бессмертии душ» — подчеркивал связь общефилософских построений главы Флорентийской академии с задачей обоснования этого важнейшего положения христианства. Существует легенда о том, что студенты университетов требовали от лекторов читать о душе. Комментарий к этому сочинению Аристотеля входил в программу преподавания, но книга Помпонаци выходит за рамки толкования текста Стагирита и ставит проблему бессмертия, хотя и опираясь на Аристотеля, но и самостоятельно — как особую проблему «натуральной философии» — «в природных границах, оставив в стороне откровение и чудеса» [198, с. 36].

Проблему бессмертия души Помпонаци рассматривает в связи с двумя группами вопросов. Во-первых, он показывает, что решение ее зависит от теории познания, от понимания сущности человеческого разума. Во-вторых, он подвергает анализу этическую сторону вопроса, выводы, следующие из смертности или бессмертия души для человеческой нравственности.

Зависимость мышления от тела Помпонаци исходит из известного материалистического положения Аристотеля о зависимости познания, мышления от тела: «В большинстве случаев, — говорит Аристотель в книге «О душе», — очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отваге, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление. Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. Если же имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственные одной лишь душе, то она могла бы существовать отдельно от тела» [5, т. 1, с. 373]. Стало быть, мышление, подчеркивает Помпонаци, невозможно без органов чувств, без ощущений, без чувственных образов и представлений. Он ссылается при этом не только на ясные утверждения Стагирита («душа никогда не мыслит без представлений» [там же, с. 438]), но и на данные опыта. «Стало быть, человеческий разум, согласно Аристотелю, никоим образом не обладает деятельностью, вполне независимой от тела» [198, с. 50]. Поскольку душа есть форма тела, разум есть «акт ор-

ганического физического тела, и, следовательно, во всяком своем действии зависит от органа» [там же, с. 52]. Поскольку разум нуждается в представлениях, в чувственных образах для своей деятельности, он «неотделим от материи» [там же, с. 58], и «несомненно неотделим от тела» [там же, с. 60]. Из этого следует, что душа «сама по себе» материальна и смертна, а нематериальна и бессмертна она лишь «в известном смысле». Эта оговорка ничего общего не имеет с представлением о личном бессмертии: речь идет здесь лишь о «причастности» человеческого разума к высшим духовным сущностям, о его способности к абстрактному познанию, не исчерпываемому чувственным восприятием, о способности его к самопознанию. Вывод о смертности души, заключает Помпонацци, «наиболее согласен с разумом и опытом, не предусматривает ничего ни сказочного, ни принятого на веру» [там же, с. 124].

Человек в иерархии сущностей

Учение флорентийских неоплатоников о срединном, центральном положении человека в иерархии мироздания Помпонацци трактует по-своему. С этого тезиса он начинает свое рассуждение: «Человек обладает не простой, а множественной, не твердо установленной, а двойственной природой, и должен быть расположен посреди смертных и бессмертных сущностей» [там же, с. 38].

В строго иерархической структуре мироздания Помпонацци отмечает существование трех родов одушевленных существ: высшие—это небесные «интеллигенции», небесные тела, нематериальные, чисто духовные сущности, способные к высшему знанию, постижению всеобщего без посредства ощущений, не нуждающиеся в теле и его органах. Низшие существа — животные, нуждающиеся для познания в теле, но способные к познанию только частного. Человек занимает срединное место в этой иерархии: люди «зависят от тела не как от субъекта, а только как от объекта, и потому они не созерцают всеобщее само по себе, как вечные сущности, и не только частным образом как животные, но постигают всеобщее в частном» [там же, с. 132]. Этим срединным положением человека между материальным и нематериальным миром определяется и его нравственная природа: «Ведь говорят некоторые,—читаем мы в «Трактате о бессмертии души» почти точную цитату из Гермеса Трисмегиста и из «Речи о достоинстве человека» Пико,—что

величайшее чудо есть человек, поскольку он воплощает в себе весь мир и способен обратиться в любую природу, так как ему дана власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей» [*там же*, с. 228]. Причастность человека к нематериальным и бессмертным сущностям Помпонацци рассматривает преимущественно в этическом плане; когда человеческая душа «совершает дела, в которых сходится с духовными сущностями, она именуется божественной и превращается в бога; когда же совершает поступки зверские, говорят, что она превращается в зверя» [*там же*].

«Трактат о бессмертии души» посвящен, как уже сказано, не только обоснованию невозможности рационального, философского доказательства бессмертия души, но и опровержению общепринятого в средневековой теологической и философской мысли представления о несовместимости смертности души с нравственностью.

**Нравственность
смертного человека**

Поскольку соблюдение правил морали обуславливалось загробным воздаянием, устранение посмертной награды и наказания представлялось крайне опасным, ведущим к крушению всех нравственных устоев. На этом основывалось обвинение в полной аморальности эпикурейцев, тех, кто верит, «что души с плотью гибнут без возврата»,— это им уготованы мучения в каменных раскаленных гробницах адского города Дита в «Божественной комедии» Данте. Иногда из следствий выводили причину нарушения господствующих нравственных норм объясняли неверием в бессмертие души, и тогда в атеисты попадали злодеи, преступники, просто политические противники папства. Формулируя подобное представление о связи веры в загробное воздаяние с нравственным поведением, богослов XIII в. Пьетро де Трабibus писал: «Если нет шой жпзнп... дурак, кто совершает добродетельные поступки и воздерживается от страстей; дурак, кто не предается сладострастию, разврату, блуду и скверне, обжорству, мотовству и пьянству, алчности, грабежам, насилиям и иным порокам!» [182, с. 217]. Столь же решительно утверждал эту мысль и величайший авторитет схоластического богословия Фома Аквинский. В «Изложении апостольского символа веры», цитируемом в трактате Пьетро Помпонацци, он утверждал: «Если бы мы не чаяли воскресения из мертвых, человек скорее должен был бы предпо-

честь смерти сколь угодно тяжкое преступление» [198, с. 102].

Таким образом, утверждая смертность человеческой души, философ брал на себя серьезную ответственность и должен был обосновать совместимость своего утверждения с сохранением нравственных устоев человеческого общежития. Более того, Помпонацци стремится обосновать превосходство нравственности смертного человека над этической системой, опирающейся на страх загробных мучений и на ожидание награды на небесах.

Вместе с тем утверждение о смертности души заставляло по-иному решать вопросы о цели человеческого существования и о возможности достижения человеком счастья в земной жизни. Отказ от религиозных представлений о высшей, загробной, цели человечества требовал искать возможности осуществления земного предназначения человека. Опровергая доводы защитников религиозной этики, Пьетро Помпонацци разрабатывает в «Трактате о бессмертии души» собственное учение о цели человеческого существования, представляющее особый вариант ренессансной антропологии. Если, по Аристотелю, высшим благом, а стало быть, и целью человека, достижимой в земном его существовании, является высшее интеллектуальное созерцание, то Помпонацци осознает и учитывает недостижимость этого идеала для всех людей, для всего человечества. Против подобного античного духовного аристократизма было направлено, в частности, и христианское учение, которое утверждало принципиальную достижимость высшей цели, блаженства (загробного) для всех людей, а не для одной интеллектуальной элиты.

Помпонацци исходит из цели — высшего блага, — стоящей перед всеми людьми, перед всем человеческим сообществом, рассматриваемым в качестве единого целостного организма, состоящего из различных частей. «Весь человеческий род, — говорит он, — подобен единому телу, состоящему из различных членов, которые обладают различным назначением, но упорядоченных на общую пользу человечеству... Не все могут обладать равным совершенством, но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере... Но есть у людей нечто общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного рода, стремящимися к единому общему благу...» [4, т. 2, с. 90].

Для достижения общей цели — блага всего человечества — люди должны быть причастны трем видам разума — созерцательному, практическому и действующему. Первый нужен для разумного познания мира, второй — для различения добра и зла, третий — для развития механических искусств. Именно в причастности всем трем видам разума, а не в одном интеллектуальном созерцании, доступном лишь философам, заключена цель человеческого сообщества, достижимая в земной жизни. Поэтому и при допущении смертности души человечество не оказывается лишенным цели и смысла существования: гармоническое единство человечества достигается именно благодаря этому разнообразию. Что же касается всех людей в отдельности, то каждый из них, как для собственного блага, так и для блага общества, должен «обладать в совершенстве» вторым — «практическим» — видом разума, «ибо для сохранения рода человеческого каждый человек должен быть добродетелен в нравственном отношении». Неверно поэтому, что, оказавшись смертным, человек будет несчастнее любого животного. Преимущество человека не в бессмертии, а в способности к познанию и добродетели: «Мудрый муж предпочтет крайние несчастья и мучения пребыванию в невежестве, глупости и пороках! — утверждает Помпонацци, — ибо самая малая частица знания и добродетели предпочтительнее всех телесных наслаждений и самых царств, в которых властвуют пороки и тирания» [там же, с. 91—92].

Из смертности души вовсе не следует отказ от нравственности, продолжает он свою аргументацию. Более того, именно принимающие посмертное воздаяние подрывают общественную нравственность, ибо обеспечивают соблюдение нравственного закона исключительно надеждой на будущее вознаграждение и страхом перед посмертными мучениями. Между тем добродетель следует предпочесть ради нее самой, ибо в ней самой заключена награда, подобно тому как самым страшным наказанием за грехи и преступления является сам порок [см. там же, с. 95].

Но должен ли в таком случае смертный и лишенный надежды на посмертное воздаяние человек предпочесть смерть ради истины, ради отечества, ради друзей? Возможно ли в таком случае героическое деяние, самопожертвование? Когда люди предпочитают смерть

преступлению и предательству, отвечает Помпонацци, этим «оказывается предпочтение не смерти самой по себе, так как она ничто, но праведному деянию, хотя за ним и следует смерть. Так что отвергая порок, человек не отвергает жизнь, которая сама по себе — благо, но отвергает порок, следствием которого явилось бы сохранение жизни» [там же, с. 92].

Так, вопреки аскетической морали средневековья, Помпонацци провозглашает благом земную жизнь, утверждает достижимость земного счастья, заключенного в добродетели и в благе всего человечества. Он и осуществление справедливости переносит с небес на землю: если награда заключена в самой добродетели, а наказание в самом преступлении, то высшая справедливость осуществляется без посмертного загробного воздаяния, уже здесь, на земле, более того — в самом деянии человека. Помпонацци разделяет воздаяние и возмездие на «существенное» и «привходящее», или случайное. «Существенное воздаяние добродетели есть сама добродетель, которая делает человека счастливым». Существенное же наказание для преступника сам порок, а не казнь [там же, с. 93].

Случайное, привходящее воздаяние не только уступает добродетели, но даже уменьшает ее. Привходящее же возмездие — возмездие кары, наказания — уступает по своей тяжести существенному возмездию — возмездию вины [см. 198, с. 204]. Таким образом, высший суд осуществляется здесь, на земле, без божественного вмешательства, без ада и рая, и «ни одно зло, в сущности, не остается безнаказанным, и ни одно благо не остается, в сущности, без вознаграждения» [4, т. 2, с. 92—93].

В «Трактате о бессмертии души» Пьетро Помпонацци заложил основы новой, атеистической, в сущности, антропологии и этики. Неудивительно, что книга эта вызвала огромное множество опровержений и была публично сожжена в Венеции. Несмотря на это в 1520 г. Помпонацци создает новый, не предназначенный для печати трактат «О причинах естественных явлений», в котором рассматривает вопрос о необъяснимых и «чудесных» явлениях в природе.

Проблема, поставленная в этом сочинении Помпонацци, далеко выходила за рамки «школьной» философии. Чудо религии и «чудо» с отрицательным знаком —

всякого рода колдовские деяния чародеев и ведьм — в равной мере рассматривались как результат выходящего за пределы естественных причин вмешательства бога и ангелов, будь то благостное вмешательство бога и ангелов, будь то злокозненное воздействие враждебных богу и праведному человеку дьявольских или демонических сил. Сочинение болонского профессора философии оказалось направленным как против господствующих религиозных представлений, так и против распространенных в обществе суеверий. Выдвигая требование «естественного», т. е. возводимого к действию естественных причин объяснения непонятных и таинственных явлений, Помпонацци пролагал тем самым дорогу новому естествознанию. Все происходящее в мире должно найти свое рациональное, разумное, естественное объяснение. Выступление Помпонацци было тем более актуальным, что время написания трактата «О причинах естественных явлений» — эпоха «охоты за ведьмами», развернувшейся в Западной Европе особенно широко с конца XV в. и захватившая также и Северную Италию.

Исходя из сенсуалистской теории познания, опираясь на которую он доказывал материальность и смертность человеческой души, ее неразрывную связь с телом и зависимость от него, Помпонацци отрицает саму возможность существования ангелов и демонов христианской мифологии и народных суеверий, и в особенности возможность их контактов с материальным миром людей и вещей. Поскольку познание невозможно без ощущений, ангелы и демоны, будучи «чистыми» духами, были бы лишены возможности воспринимать и познавать предметы материального мира, они не могли бы ни видеть, ни слышать людей, не говоря уже о прямом вмешательстве в ход человеческих дел. Поэтому «напрасно предполагают существование демонов». Главное, как считает Помпонацци, — отказаться от поисков «чудесных» и сверхъестественных, внеприродных причин загадочных и непонятных явлений, объяснив их воздействием естественных причин: «Ибо смешно и совершенно нелепо оставлять в стороне очевидность и то, что может быть доказано на естественном основании, и стремиться к темному и к тому, что не может быть представлено хоть сколько-нибудь правдоподобно» [197, с 22].

Собственные объяснения, которые пытается дать

Помпонацци, могут показаться наивными и нелепыми с точки зрения позднейшей науки, но здесь важен не результат, а направление исследования. Стремясь дать объяснение «чудесных» явлений с помощью естественных причин, Помпонацци ссылаясь на воздействие целебных трав, минералов, испарений. Он предлагал учитывать и воздействие человеческой психики и ее восприимчивость. Не случайно, подчеркивает он, часто знахарки имеют больший успех, нежели ученые врачи: неожиданные исцеления чаще происходят среди «людей низкого происхождения и грубых, ибо они наиболее легковверны» [там же, с. 57]. Благодаря силе воображения оказывается возможным исцеление под воздействием мощей и реликвий святых: здесь дело не в таинственной силе самих реликвий, а в воображении и впечатляемости исцеляемого верующего, «так что если бы это были и собачьи кости, то столь велика и такова по своей природе сила воображения, что и от них ничуть не меньше последовало бы исцеление» [там же, с. 249—250].

Итак, все загадочные и непонятные явления могут и должны быть отнесены к причинам естественного порядка. Только «невежественная толпа и грубые люди, не зная, что это происходит вследствие явных и очевидных причин, относят это к богу или к демонам» [там же, с. 27] и считают, что совершающие подобные «чудеса» люди «имеют общение с ангелами и демонами» [там же, с. 26]. Если подобные «чудодеи» сопровождают свои действия крестным знаменем и молитвой (а иные, почитаемые ведьмами и колдунами,—призыванием дьявола и заклинаниями), то делается это «для обмана людей» и для усиления воздействия на них [там же, с. 47]. Все чудеса происходят не «сверх природы», «не против природы», но могут быть «сведены к естественным причинам» [см. там же, с. 71—73]: «Не потому это чудеса, что происходят полностью вопреки природе и помимо порядка движения небесных тел, но потому они именуется чудесами, что необычны и чрезвычайно редки, и происходят не по обычному ходу природы, но с весьма долгой периодичностью» [там же, с. 314—315].

Космический детерминизм

Ссылка на порядок движения небесных тел чрезвычайно характерна и существенна для мировоззрения Пьетро Помпонацци. Его учение о всеобщей причинно-следственной обусловленности природных явлений,

о господстве естественной закономерности выражена в традиционной для средневекового аверроистского свободомыслия форме космического детерминизма

Царящая в мире природная закономерность воплощена, согласно этому учению, в движении небесных светил. Это не случайно для восходящей к аристотелизму картины мира. В мире, не сотворенном во времени, свободном от непосредственного божественного вмешательства, существующем вечно, движение передается от неподвижного перводвигателя к «интеллигенциям» — душам небесных сфер, вращающим небесные круги, а от них, в соответствии с иерархией мироздания, — и к «низшему», подлунному, тленному миру земных явлений. Для тогдашнего философского и научного сознания постоянное и неизменное течение не подверженных тлению небесных тел воплощало в себе вечную и неизменную закономерность природы. Аверроисты и Помпонацци вслед за ними не принимали примитивное «гадание по звездам», то, что в средневековой терминологии именовалось «юдициарной» астрологией, и не пытались выяснить по движению светил конкретные судьбы людей. Речь шла о другом — об астрологии «натуральной», исходившей из воздействия высшего, вечного, нетленного небесного мира на мир земной природы и человеческой жизни. Общему закону вечного движения, возникновения, изменения и гибели подчинено все в земном, подлунном мире. Все, что имеет начало, имеет и свои периоды подъема и упадка. Не во всех явлениях это легко заметить, отмечает Помпонацци, особенно в вещах, существующих на протяжении длительного времени, «как-то: неодушевленные предметы, реки, моря, города, законы» [см. там же, с. 300—301].

Детерминизм выступает в философии Помпонацци в виде философии вечного круговорота. Мир, не имеющий начала и конца, не знает и развития все, что было, то есть и будет бесчисленное множество раз. Закон движения — это закон вечного повторения, круговорота, «и нет ничего, чему подобного не было в прошлом и не будет в грядущем, ничего не будет, чего бы не было, и ничего не было, чего не будет вновь» [там же, с. 304—305].

**«О фатуме,
свободе воли
и предопределении»**

Провозгласив таким образом всеобщую детерминированность явлений в мире, подчиненном господству естественной необходимости, Пьетро Помпонацци неизбежно должен был столкнуться с

кругом проблем, касающихся соотношения мира и человека, мира и бога. Вопросам случайности и необходимости, свободы, воли, божественного провидения и теодицеи — оправдания бога за существующее в мире зло — посвящен самый значительный по объему, также не предназначенный для печати и увидевший свет более чем через 40 лет после смерти автора трактат Помпонацци «О фатуме, свободе воли и предопределении».

Фатум для Помпонацци — воплощение всеобщей и неодолимой причинно-следственной связи, господствующей в мире. Философ отрицает существование случайных событий, имея в виду события беспричинные и не сводимые к объективным причинным закономерностям и связям. Случайное событие не выпадает из этой цепи причин. Случайность его проявляется лишь в том, что оно представляется нам не связанным с данной, известной нам, причиной или кругом причин. Однако «всякий случайный результат имеет определенную причину» [199, с. 22], только искать ее следует на ином, более «высоком» или общем уровне. То, что происходит случайно «в отношении к частным причинам», то является необходимым «в отношении причин всеобщих, каковы небо и интеллигенции» [*там же*, с. 36] (напомним, что «интеллигенциями», в соответствии со схоластическо-астрологической терминологией, философ именует духовные двигатели небесных сфер, приводимые в движение, соответственно иерархии мироздания, неподвижным двигателем — богом). Эта всеобщая обусловленность происходящего универсальными причинами и есть фатум. Необходимость воплощена в вечно существующих началах бытия — в движении неба и стихий — элементов подлунного мира. События случайные суть проявления этой всеобщей необходимости на уровне частных, или редко происходящих, явлений. Случайны они «не потому, что в то время, когда они происходят, они могли бы не произойти», а потому, что они «в одно время происходят, а в другое нет». Случайность «не устраняет необходимости» [*там же*, с. 64], но является ее проявлением — в этом рассуждении Помпонацци

подходит к пониманию диалектики случайного и необходимого.

В соответствии с этим учением о всеобщей детерминированности явлений решает Помпонацци и проблему свободы воли. Человеческое поведение включено им в общую совокупность причинно-следственных связей. При этом он не отвергает выбора, «самовластности» человеческого поведения; речь идет о том, чтобы выяснить, чем обусловлен сам выбор. «Мы многое совершаем по своей воле, если нет препятствий с нашей стороны или извне, это вполне очевидно, и этого я не отрицаю,— говорит Помпонацци. — Но вот что я отрицаю и в чем сомневаюсь — так это то, каким образом наличествует в нас эта воля и что определяет эту волю» [там же, с. 107]. Воля, выбор определяется как внешним объектом, так — и это главное для Помпонацци — самой природой человека. Включенный в систему природных отношений, объясняемый на основе природы, в которой господствует необходимость, человек не может вырваться за ее пределы, и его поведение обусловлено его природными свойствами. Как стремление к высшему благу, так и склонность ко злу присущи человеку от природы, и если по необходимости человек склонен к поступкам добрым и злым, то по необходимости «существуют добродетели и пороки, а отсюда — похвала и осуждение» [там же, 128].

Таким образом, свобода человека обусловлена природной необходимостью и ограничена ею, но именно сочетанием в самой человеческой природе наклонности как ко благу, так и ко злу обусловлена возможность признания ответственности человека, оценки его поступков и возмездия, заключенного, как это было показано Помпонацци в «Трактате о бессмертии души», в самом поведении человека.

Но если человеческая деятельность вписывается в общую картину «необходимости природы», каково ее отношение к божественному провидению? Разбирая доводы сторонников теологического решения проблемы, Помпонацци раскрывает внутреннюю противоречивость попыток увязать божественное всеведение с личной ответственностью человека. Если бог есть конечная причина всего сущего, в том числе и человеческих поступков, то правомерен ли суд над ними?

В связи с проблемой божественного провидения Помпонацци рассматривает кардинальный вопрос об отношении бога к царящему в мире злу, ставит проблему теодицеи — оправдания бога. Зло господствует в мире природы и человека: «Элементы гибнут в соединениях, составы в растениях, растениями питаются животные, и одно животное предназначено в пищу другому, и все, что ниже человека, предназначено для человека, и, что особенно жестоко, невинное животное становится пищей животного злого, и неблагодарнейшим животным оказывается человек» [там же, с. 195]. Зло и несправедливость господствуют и в человеческом обществе, где владывают тираны; «добродетели крайне редки» [там же, с. 129], и «повсюду изобилует зло» [там же, с. 188].

С христианского бога, утверждает Помпонацци, не может быть снята ответственность за существующее зло: «Бог или правит, или не правит миром. Если не правит, то какой же он бог? Если правит, то почему же он правит так жестоко?» [там же, с. 76].

Всеведение и благодность христианского бога несовместимы, по мнению Помпонацци, со склонностью человека ко греху: «Если бог все знает и может отвлечь всякого заблудшего от заблуждения, то почему он этого не сделает? И почему, если бог не отвращает от заблуждения, то грех падает не на бога, а на человека?» [там же, с. 187]. Между тем бог не только снабдил человека слабой и склонной ко греху природой, но и расположил «прямо перед глазами всяческие соблазны, вводящие во грех. Ведь это он дал душу, склонную ко греху, а омраченный рассудок соединил со страстями» [там же, с. 168]. Вместе с тем путь добродетели усеян препятствиями, честный человек подвергается повсюду горестям, мучениям и страданиям, а негодяи и преступники окружены почетом [см. там же].

Бог, ответственный за зло в мире и за грехи человека и в то же время взыскующий с человека за его грехи и проступки, представляется философу безумным отцом, который «отправил сына в опасный путь, из которого не вернется и один из тысячи, и дал ему дурных попутчиков, о которых знает, что они погубят его» [там же, с. 130]. Мир предстает перед ним в виде безумной игры богов, «подобной игре в мяч у людей», а если это так, то «нет необходимости в дьяволе и его компании»,

«и тогда не нужен другой иной дьявол, кроме самого бога» [там же, с. 155, 168].

Этот кощунственный вывод, который ужасает самого автора книги «О фатуме» — «Потрясена душа, трепещут члены, и человек выходит из себя, услышав или подумав подобное о боге!» [там же, с. 155] — не есть, однако же, конечный вывод Помпонацци: так он формулирует лишь доведенную до абсурда внутреннюю противоречивость ортодоксально-теологического решения проблемы бога и мира. Сам мыслитель ищет выхода на путях совершенно иного понимания бога, а стало быть, и его отношения к миру и человеку.

**Бог — природная
необходимость**

Выход этот в отказе от антропоморфных представлений о боге. Мир, в котором царит фатум, несовместим с богом-промыслителем христианской и любой иной религии. Бог в философской системе Пьетро Помпонацци отождествляется с фатумом, с природой, его провидение — с естественной необходимостью. Он воплощает в себе безличную природную причинно-следственную зависимость. Будучи началом бытия, источником движения, он сам не властен вносить в него перемены. В философской системе Помпонацци не остается места сотворению мира: мир существует вечно, поскольку от вечно действующей причины может происходить только вечный результат: «Бог действует по необходимости природы... поэтому, приняв бога, следует принять и вечность мира» [200, т. 1, с. 303].

Отождествленный с природной необходимостью бог оказывается лишенным свободы воли и свободы деяния: он «действует неизбежно ... самым детерминированным образом» [199, с. 396]. Только таким образом с бога снимается ответственность за мировое зло. Более того, само это зло получает конечное оправдание в гармонии мира. Бог «поступает по фатуму и согласно природе» [там же, с. 80]. Происходя не от несправедливости бога, а «из природы Вселенной», ради всеобщей гармонии, зло оказывается лишь относительным — оно получает оправдание в благе космоса. Оно есть проявление существующих в мире объективных противоречий мироустройства, частным случаем «всеобщего совершенства»: «И то, что в частности и рассматриваемое само по себе представляется несправедливым, оказывается справедливым, будучи рассмотрено в отношении

Вселенной», ибо того требует «порядок Вселенной» [там же, с. 194—195].

Подобное решение вело к растворению бога в природе, к пантеистическому решению основного для ренессансной мысли вопроса философии. Отказ видеть зло в природных явлениях свидетельствовал о попытке преодоления антропоморфных представлений не только о боге, но и о мире: к космосу в целом оказались неприложимы человеческие категории «добра» и «зла». Что же касается зла социального, несправедливости, царящей в мире людей, то и им философ находит оправдание «в благе целого»: «Тем, что богатые угнетают бедных, не доказывается несовершенство и жестокость бога... ибо, хотя по отношению к частному это кажется несправедливым, в отношении к мировому порядку это не кажется таковым. Ведь то, что земледельцы находятся в подчинении у горожан (в этом характерном примере сказала специфика социальной ситуации Северной Италии, где крестьяне, освобожденные от крепостной зависимости, оказались в экономическом и политическом подчинении у патрициата городов-коммун. — А. Г.), представляется жестоким, но если обратить внимание на устройство государства, это окажется необходимым, и без этого мир не обладал бы совершенством» [там же, с. 194—195].

Позиция апологии социального неравенства сказала и в отношении Пьетро Помпонаци к религии. Отстаивая с завидной смелостью право философии на истину, отвергая «истину», содержащуюся в «притчах» Писания, Помпонаци в то же время постоянно объясняет необходимость существования религии для обуздания «простого народа», не способного подняться до вершин философского знания, и стало быть до рационалистической этики философов, видящих наказание за порок в нем самом и не нуждающихся в угрозе посмертного воздаяния: «Законодатель, видя склонность людей ко злу и стремясь к общему благу, постановил, что душа бессмертна, заботясь не об истине, а единственно о добродетели» [198, с. 206]. Таков был смысл компромисса, предложенного философом церковной иерархии: как философ, он провозглашает истину; как гражданин, мирящийся с общественным неравенством, в том числе в сфере духовной; он признает авторитет церкви и

заявляет (в многочисленных оговорках ортодоксального характера) о своем повиновении.

Церковь на этот компромисс не пошла. Если преследования, которым подвергался Помпонацци, были сравнительно мягки, то объяснялось это еще сильными традициями ренессансной терпимости. Посмертно его книга «О причинах естественных явлений» была запрещена, а имя Помпонацци стало воплощением самого дерзкого и злостного неверия и свободомыслия. Прозвучавшая в его произведениях критика теологии оказала огромное воздействие на философию религии Джордано Бруно. Его призыв к естественному объяснению мира был услышан, и в смелых атеистических трактатах одного из наиболее радикальных мыслителей позднего Возрождения, Джулио-Чезаре Ваннини, сожженного на костре в Тулузе в 1619 г., нашли продолжение и развитие многие важные мысли Помпонацци.

Джулио-Чезаре Ваннини В своих книгах («Амфитеатр вечного провидения» и «Об удивительных тайнах Природы, царицы и богини смертных») Ваннини пошел значительно дальше Помпонацци, которого он называл своим «божественным наставником». Он полностью отбросил теологическую и схоластическую традицию средневековья. Его атеизм, лишь чисто внешне и достаточно прозрачно прикрываемый ортодоксальными декларациями, утрачивает даже и пантеистическую форму. Именуя бога «создателем природы», провозглашая природу «силой и мощью» божества, он уже не бога растворяет в природе, а именуется «богиней» природу. Но это обожествление природы скорее словесное, ее божественность объясняется тем, что «она есть причина движения» [221, с. 254]. При этом само слово «бог», «богиня» приобрело характер чисто условный, метафорический: вечно сущее, объясняет Ваннини, «мы, пользуясь общепринятым обозначением, именуем богом» [222, с. 3].

Аристотелизм после Помпонацци Продолжателем традиций ренессансного аристотелизма Помпонацци, но в форме, полностью свободной от схоластики, был итальянский философ Симоне Порцио (1496—1554). Он исходит уже из очищенного от средневековых наслоений, подлинного, греческого Аристотеля и дает перипатетической традиции свободное от теологии и материалистическое по своей тенден-

ции истолкование. В трактате «О началах природных вещей» он настаивает на единстве субстанции. Материя существует одновременно актуально и потенциально. Поскольку она является началом возникающих вещей, она обладает актуальным существованием, но, будучи способной к восприятию различных форм, она является потенцией по отношению к сформированным в ее недрах вещам. Таким образом, единая субстанция состоит из материи и формы, субстанций несовершенных. От материи она получает количественную определенность и способность к делению, от формы — вид и единство. Истинно актуальным существованием обладает лишь этот совершенный субстрат — результат взаимодействия материи и формы. Раздельность существования материи и формы — чисто логическая: в действительности материя «всегда существует вместе с формой, от которой никогда по сущности своей не отделяется» [203, с. 17]. Будучи «источником всех вещей и вечной причиной», материя изначальна («первая») по отношению к форме. Ее потенциальность нужно понимать лишь как возможность к совершенствованию, но она не потенция сама по себе, «по отношению к своему собственному бытию» [там же, с. 25]. Эта мысль о единстве субстанции, о неразрывном единстве материи и формы как «сопричин» бытия явилась одной из предпосылок учения о Едином, разработанном позднее в философии Джордано Бруно. Подобное же единство акта и потенции, материи и формы Порцио усматривает и в человеческом разуме (трактат «Рассуждение о человеческом уме»), который считает не внешним по отношению к человеку и природе, а «созданием природы», неотделимым от тела [см. 155, т. 2, с. 542—543].

В том же направлении строго натуралистического, враждебного схоластике и теологии истолкования аристотелизма развивается мысль и другого крупнейшего представителя ренессансного аристотелизма — выдающегося ученого, одного из создателей систематизации растений, открывшего законы кровообращения в человеческом организме, Андреа Чезальпино (1519—1603). В своих «Перипатетических вопросах» он отвергает понимание материи как «не сущего», поскольку это ведет к признанию сотворения мира из ничего. Материю он именует «последним подлежащим, в котором разрушаются изменчивые вещи... Она частично есть акт и

частично потенция, а именно: она есть акт, поскольку она есть некий субъект, потенция же, поскольку она устремлена к совершенству, ради которого она определена» [133, с. 85]. Это приводит его к радикальным выводам о «первоначальности» материи, к тому, что именно материя объявляется субстанцией всех вещей [см. 206, т. 2, с. 635].

Враждебные схоластике и религиозной ортодоксии воззрения ренессансных аристотеликов, продолжавших традицию Помпонацци, но, как правило, не ссылавшихся на него, вызвали яростное противодействие защитников схоластики и богословия: книги Порцио и Чезальпино породили резко враждебную полемику. Что же касается собственно университетского аристотелизма, то он продолжал бесплодное комментирование текстов Стагирита. Даже характерное для XIII—XIV вв. авероистское свободомыслие утратило прежнюю остроту в условиях католической реакции XVI в. и те вольности, которые позволяли себе порой профессора университетов, не вызывали серьезных опасений у инквизиторов: гораздо больший страх им внушали натурфилософские построения, грозившие разрушить до основания опирающуюся на Аристотеля схоластическую картину мира. Характерным эпизодом завершается история аристотелизма в начале XVII в.: виднейший перипатетик, профессор Падуанского университета Чезаре Кремонини, неустанно поддерживающий старую схоластическую научную и философскую традицию, решительно отказался взглянуть в телескоп Галилея.

**Критика
аристотелизма.
Пьер де ля Раме**

Кризис схоластического аристотелизма обозначился в середине XVI в. в результате резкой критики, которой он подвергся со стороны представителей гуманистической мысли. Наиболее ярким критиком методологических и логических основ схоластики явился французский мыслитель Пьер де ля Раме (латинское имя Петр Рамус, 1515—1572), павший жертвой религиозного фанатизма в знаменитую Варфоломеевскую ночь (точнее, на третий день устроенной католиками резни; причем причиной его гибели были не только его кальвинистские воззрения, но и его смелая борьба против университетской науки, вызвавшая ненависть его коллег по Сорбонне). Смелый реформатор науки, призывавший к математизации знания, создавший ученые труды на народном, французском языке,

Пьер де ля Раме в начале своей ученой деятельности выступил со смелым тезисом: «Все, что сказано Аристотелем, вымышлено» (*Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia essent*), не вполне точно переводимым обычно как «Все сказанное Аристотелем, ложно». Речь шла не о признании ложности всего написанного Стагиритом (до этого не договаривался никто из самых решительных противников аристотелизма), а о «вымышленности», «искусственности», «неестественности» методологических и логических предпосылок учения Аристотеля. Рамус доказывал необоснованность общих оснований Аристотелевой логики, оспаривая учение Стагирита о категориях, считая, что она не дает возможности классификации логических методов. Вслед за Л. Валлой он настаивал на восстановлении связи логики с риторикой [см. 90, с. 192]. Полемика Пьера де ля Раме против перипатетической философии имела скорее негативное значение, и деятельность его оставила след лишь отчасти в развитии логических идей Лейбница и логики Пор-Рояля и в формировании педагогических идей XVI—XVII вв.¹ Характерно, что эта антиаристотелевская полемика Рамуса не вызвала поддержки со стороны Джордано Бруно, назвавшего его «французским архипедантом», который «понял Аристотеля, но понял его плохо» [см. 20, с. 225] — действительный удар по

¹ Несмотря на то что логические исследования в эпоху Возрождения отходят на второй план по сравнению с общеонтологическими проблемами и вопросам этики, эстетики и политики, историки логики полагают, что «ее нельзя считать безусловным периодом логического застоя» [90, с. 183]. Происходит частичная рецепция логических достижений средних веков, осуществляемая, правда, при их значительном упрощении. Так, Паоло Венето (ум. в 1429) и Ж. Лефевр д'Этапль (1455—1537) разрабатывали проблему семантических парадоксов, широко известных в средневековых трактатах под названием *insolubilia*. Попытки сблизить логику с задачами опытных исследований предприняли Джакомо Забарелла (1533—1589) и Джордано Бруно (а также его последователь в первой трети XVII в. Иоганн-Георг Альшtedт), сыгравшие немалую роль в подготовке идей будущей индуктивной логики Ф. Бэкона. Дж. Бруно стремился усовершенствовать Луллиеву комбинаторику. Отметим также, что луллианская традиция получила значительное продолжение и развитие на Руси в конце XVII — начале XVIII в., когда широкой популярностью пользовались сочинения Яна-Андрея Белобокского (поляка на русской службе): «Риторика» и «Великая наука Раймунда Луллия», его перевод «Краткой науки» (*Ars brevis*) Луллия и переработка «Великой науки», осуществленная в старообрядческой среде.

перипатетической философии университетов был нанесен со стороны натурфилософии и нового естествознания.

«Вторая схоластика» Попыткой перестройки традиционного аристотелизма с учетом новых явлений в философской культуре эпохи и в то же время в целях сохранения основ схоластического метода явилась так называемая «вторая», или поздняя, схоластика, зародившаяся в кругах итальянских и испанских томистов XVI — начала XVII в. и особенно активно поддержанная созданным в середине XVI в. орденом иезуитов. Наиболее значительным ее представителем явился Франсиско Суарес (1548—1617), испанский философ и теолог, принадлежавший с юных лет к «Обществу Иисуса» и преподававший в ряде университетов Испании и Португалии (некоторое время по приглашению папы он читал лекции и в Риме). В «Метафизических рассуждениях» (*Disputationes metaphysicae*, 1597) и в «Комментариях к «Своду богословия» св. Фомы» (1590—1603) Суарес попытался переработать метафизику Аристотеля и философско-теологическое учение Фомы Аквинского применительно к требованиям времени, с учетом новых веяний в научной и философской мысли и требований защиты католической доктрины в борьбе с критиками схоластики. Он отказался от «первого пути» доказательства бытия божия у Фомы (доказательство «от движения»), ставшего объектом особенно острой полемики в натурфилософии второй половины XVI в. Суарес исходит из понимания бога как единственного необходимо сущего: только бог, не получая ни от кого оснований своего бытия, обладает бытием во всей полноте, т. е. бесконечно.

Метафизику Суареса отличает от прежней средневековой схоластики более пристальное внимание к конкретной вещи, к частному, индивидуальному бытию, рассматриваемому в качестве объекта божественного промысла. Акт и потенция рассматриваются им не как две отдельные реальности, но как два логических аспекта единой конкретной вещи. Материя и форма выступают у него в качестве двух равноценных начал, из соединения которых образуется физическое тело. Индивидуализация вещи осуществляется в результате свойственного всему сотворенному миру различения сущности и существования; «бытийственность» (*entitas*) вещи, определяющая ее индивидуальное, конкретное

существование, не сводима ни к материи, ни к форме, но первична по отношению к ним. Конкретное бытие вещей (*ens quod*) есть предмет человеческого познания. В традиционном средневековом споре об универсалиях Суарес придерживается концептуализма: общие понятия формируются в результате образования понятий на основе познания единичных вещей, в процессе абстрагирования.

Попытка обновления и перестройки схоластики не дала ей, однако, возможности преодолеть разрыв с движением европейской научной и философской мысли. Влияние Суареса на Декарта и Лейбница не пошло дальше чисто внешних терминологических заимствований. Ставшая официальной доктриной иезуитского ордена, «вторая схоластика» занимала господствующие позиции в католическом богословии и учитывалась в сохранявших верность перипатетическим принципам протестантских университетах Германии. В XVII—XVIII вв. схоластический аристотелизм еще продолжал удерживать позиции в ряде европейских университетов, в иезуитских коллегиях и православных духовных семинариях, оставшихся далеко в стороне от развития философской и научной мысли эпохи,

Глава VII

ОТ ГУМАНИЗМА К НАТУРФИЛОСОФИИ, ЭТИКА И КОСМОЛОГИЯ ПЬЕР-АНДЖЕЛО МАНДЗОЛЛИ

Выражение глубокого кризиса гуманистического мирозерцания, связанного с катастрофическими для Италии последствиями Итальянских войн конца XV — начала XVI в., и вместе с тем переход к новой, более глубокой, чем в классическом гуманизме и флорентийском неоплатонизме, философской проблематике мы обнаруживаем в самой популярной философской поэме итальянского Возрождения «Зодиак жизни» Пьер-Анджело Мандзолли.

«Зодиак жизни» Опубликованная анонимно в Венеции около 1534 г. (притом вдвойне анонимно: автор издал ее под псевдонимом-анаграммой Марчелло Палиндженио Стеллато, да и этот псевдоним зашифровал в акrostихе начальных строк поэмы) и никогда более в Италии не переиздававшаяся, запсенная в папский Индекс запрещенных книг, эта латинская

поэма выдержала на протяжении трех столетий более 60 изданий, была еще в XVI в. переведена на английский, французский, немецкий и польский языки и приобрела новую популярность в эпоху европейского Просвещения.

Об авторе ее мы не знаем почти ничего. Он родился в начале XVI в. в городке Стеллата, близ Феррары, был, вероятно, близок к реформационному кружку феррарской герцогини Ренаты, прожил немногим более 40 лет. Прах его был по постановлению инквизиторов извлечен из земли и сожжен, а имя автора поэмы на родине было настолько предано забвению, что даже Джордано Бруно не узнал в нем своего соотечественника и считал его немцем.

«Зодиак жизни» — поэма в XII книгах — является в значительной мере итогом развития философской мысли итальянского гуманизма, начиная от самого жанра философской поэмы, унаследованного от античности и прочно вошедшего в латинскую словесность Италии и кончая ее дидактическим содержанием. В ней нашла отражение главнейшая этическая проблематика гуманизма.

Мироощущение феррарского поэта-философа трагично. Не случайно он упоминает поразившие воображение современников катастрофические события — разграбление Рима ландскнехтами и крушение Флорентийской республики. Понятен и суровый приговор, который выносит он своему времени и миру, в котором

господствуют Сарданапалы,
Восседают на тронах ослы во образе царском,
Стадо овец охранять доверено волку,
В храмах распутники и торгаши поселились,
Алчный священник торгует и небом, и райским
блаженством,

И безнаказанно здесь совершаются все преступления

[176, с. 211]

Равно резкому и беспощадному обличению подвергает поэт и светские власти и католическое духовенство — от лицемерных монахов до самого римского первосвященника. С подобным решительным осуждением мы не встретимся даже в самых злых антиклерикальных выступлениях гуманистов XV в. На смену прославлениям своего века и мира, ожиданиям «века Сатурна», «золотого века», всеобщего согласия приходит горькое

разочарование: современный ему мир философ именуется «разбойничьим вертелом», и в порыве отчаяния заключает: «Не было века гнуснее, чем наш, — и не будет» [там же, с. 5].

**Этические
представления
Мандзоли**

Этическая позиция П.-А. Мандзоли — мужественное противостояние трагической действительности, не знающее религиозного утешения.

Его размышления о бренности всего земного, о краткости человеческого существования —

Жалкие, кто мы, подобные праху, гонимому ветром,
Хрупким стеклянным сосудам и тени быстро бегущей?
Розе, что утром сияет красою, а к вечеру вянет?
Живы и радостны ныне — и вот уже червя добыча,
Ныне прекрасны и сильны — и вот уже мерзкие трупы,
Горе нам, смертным... [176, с. 119] —

казалось бы, напоминают общие места средневековой проповеди в духе презрения к миру. Но он не видит спасения и утешения в надежде на личное бессмертие:

Действовал, жил и страдал, и любил, и сражался,
Царствовал и побеждал, покорял племена и народы,
Книги писал — где теперь это все? — Да нигде же.
Где же и сам он? — нигде. Что теперь он? — ничто.

И куда же

Отбыл? — как ветер унес.. Увы, суета, сновиденье
Все, что — пока на земле — нам казалось прекрасным
и дивным.

Что мне и в том, что он был? Единое «есть» означает
Больше, чем тысячи «был» Но кратко земное мгновенье
И улетает.. [там же, с. 283].

Собственное суждение о бессмертии души Мандзоли высказывает осторожно и с немалыми оговорками:

Но остаются по смерти или в ничто обратятся
Вместе с телами и души, подобно зимнему снегу,
Что исчезает весной под горячими солнца лучами —
Дело не наше о том говорить.. [там же, с. 142—143].

Открыто высказывать свои сомнения в религиозной догме о личном бессмертии он не решает и даже считает необходимым скрывать их от «толпы», которую лишь страх загробного наказания может удержать от преступлений:

Если бы даже так было — об этом молчать подобает.
Вещи такие открыто нельзя проповедовать черни.
Ведь полудикую чернь обуздать лишь религия может,

Страх наказаний один Ибо чернь и темна, и коварна,
И неспособна сама к добродетельной жизни стремиться.
Ей ненавистна всегда, и всегда ей тяжка добродетель.
Кто же, разумен и благ, посмеет открыто и явно
Смертнoу душу признать, тем самым толпу развращая?

[там же, с. 179—180].

Но независимо от этих оговорок и сомнений собственное этическое учение Пьер-Анджело Мандзолли строит без всякой оглядки на загробное блаженство. Речь идет у него о земном благе земного человека. Доступное человеку благо заключено в совокупности земных благ и отсутствии страданий, и в этом плане он polemизирует как с ренессансной эпикурейской точкой зрения (полагающей высшее благо в наслаждении), так и с другой, распространенной в философии гуманизма и ярко выраженной у Помпонации стоической концепцией, усматривающей благо в добродетели:

Ни добродетель сама, ни само по себе наслажденье
Счастья еще не дают.. [там же, с. 94].

Понимая человека как органическое, неразрывное единство духовного и телесного начал («Два ведь имеется в нас начала — тело с душою»), Мандзолли видит счастье лишь в гармоническом сочетании духовных и телесных благ:

Счастливы лишь тот, кто и в том, и в другом вполне совершенен,
Ловок, проворен, силен и здоров, а также при этом
Мудр и учен, добродетелен, благоразумен,
Кто в совершенстве в себе сочетает и чувства, и разум.

Первым и высшим благом и вместе с тем обязательным условием достойного человека существования поэт-гуманист провозглашает свободу:

О благая свобода! Ты дар, всех других совершенней,
Высшая, первая ты красота — когда же тебя отнимают
В мире немилы ничто, и жизнь уподоблена смерти!

[там же, с. 96—97].

Это провозглашение свободы как главного условия счастья противостоит не только традиционным сословным представлениям: в Италии эпохи крушения коммунальных свобод, установления иноземного владычества и княжеского абсолютизма оно звучит прямым вызовом перархической общественной структуре. В эпоху, когда

на смену идеалу гармонической личности пришли рассуждения об образцовом придворном, новый, полемический характер приобретали унаследованные от гуманистической традиции рассуждения об истинном благородстве:

Значит, не кровь и не род нам придают благородство,
И не безмолвные статуи предков, и не богатство —
Доблесть, и только она! [там же, с 125].

Правила истинной добродетели, изложенные в «Зодиаке жизни», призывают к активной, земной, общественной нравственности. Это правила гражданского общежития, жизни в миру, в семье, государстве, на пользу людям и отечеству. Доблесть у Пьер-Анджело Мандзолли — это не оторванная от нравственной оценки «virtù» макиавеллистской этики успеха, она подчинена строгим моральным критериям:

Если кто силу свою обратил на служенье отчизне,
В том именуется сила, ему прирожденная, благом
Если же силу во зло обратил, угнетая сограждан,
Эта же самая сила в нем пагубным злом наречется [там же, с 86]

Этическое учение автора «Зодиака жизни» требует преодоления ограниченного индивидуализма. Разрабатывая новую систему морали, поэт-философ не отбрасывает нравственный опыт христианства, а дает ему новое толкование, перерабатывая его в учение о природном нравственном законе. Добродетель не только в отказе от пороков, но и в принесении пользы другим людям:

Природа
Нас создала, чтоб не только самим себе или ближним,
Но и другим, как лишь можем, на пользу мы послужили
Что же, спрошу я, на свете прекраснее, лучше, достойней,
И пред богами почетней, чем помощь оказывать людям,
Пищу голодному дать и несчастным оказывать помощь?
[там же, с. 29].

Общее правило нравственности сводится в «Зодиаке жизни» к краткой, из Евангелия заимствованной формуле:

Что не желаешь себе — не делай того и другому,
Делай другому лишь то, чего сам для себя пожелаешь
[там же, с. 249].

Но здесь она освобождена от церковности и превращена в требование общечеловеческой морали, осознанной как внеисповеданный, природный закон человеческого общежития:

В этом — природный закон наилучший. И если не станешь
Строго его соблюдать — и богу не будешь угоден [там же, с. 250].

Продолжая традиции гуманистического истолкования христианства, нравственное учение «Зодиака жизни» вливается в поток итальянской «философской ереси» XVI в., противостоящей не только воинствующему католицизму эпохи Контрреформации, но и фанатизму реформационных движений и отстаивающей гуманистическое наследие итальянского Возрождения.

Онтологические проблемы

Если в этической проблематике «Зодиак жизни» продолжает и завершает собой традиции гуманистической философской мысли XIV—XV вв., то в постановке и решении кардинальных онтологических и космологических проблем Пьер-Анджело Мандзолли вырывается далеко вперед и открывает путь к натурфилософии второй половины XVI в. Впервые в ренессансной философской мысли были с такой смелостью и решительностью поставлены вопросы вечности и бесконечности Вселенной, выдвинуты суждения о материальности небесной субстанции, о самодвижении небесных тел, о существовании множества миров и разумных существ вне Земли. В рассмотрении проблемы вечности мира автор «Зодиака жизни» имел предшественников в средневековой, прежде всего арабской, философской мысли: известно, с какой глубиной была она поставлена в полемике Ибн-Рушда и Аль-Газали. В поэме П.-А. Мандзолли вновь с наибольшей в ренессансной мысли того времени последовательностью был поставлен основной вопрос философии в его специфической для средневековья и Возрождения форме: сотворен ли мир богом. Дело не сводилось к повторению общих мест античной философской традиции: речь шла о совместимости новой картины мира, новой космологии с представлением о божественном творце христианской религии. Радикальному пересмотру подвергалось при этом и само понимание бога.

Провозгласив бога «высшим первоначалом», «вечным первоисточником» бытия, П.-А. Мандзолли еще не выходил за пределы ортодоксии. Бог у него есть

одновременно и первопричина, и высшая цель, «к которой стремятся сущности все, ради коей и мир, и в нем сущие вещи и существуют...» (*там же*, с. 90). Но при этом в философии феррарского поэта представление о боге и мире лишается существенных черт антропоцентризма: мир создан богом «лишь ради себя», а не для людей. При этом подвергается пересмотру не только теологический, но и гуманистический антропоцентризм, человек рассматривается не в качестве высшей цели творения, а как часть бесконечного космоса.

Однако и само понятие «создания», «сотворения» мира употреблено у Мандзолли лишь условно, как дань традиционному «способу выражения». Речь идет у него о причинной зависимости мира от бога, а отнюдь не о сотворении его во времени, а еще менее — о сотворении мира «из ничего».

Вечность мира Рассматривая вопрос о вечности мира, поэт-философ излагает три возможные точки зрения. Сторонники первой из них исходят из «сосуществования» бога и вечной материи; при этом под «миром» — и это важно подчеркнуть для верного понимания всего дальнейшего рассуждения — понимается упорядоченный космос, организованная, оформленная материя. Поэтому сторонники данной точки зрения признают,

что мир наш имеет начало,
И что когда-то он был сотворен из материи вечной
Силой великого бога, а прежде творения — не был [*там же*, с. 313].

Но в таком случае, отмечает Мандзолли, придется признать двойственность вечных начал мира. Если материя вечна, а бог лишь некогда «оформил» ее, создав мир, то придется предположить «предсуществование» хаоса в течение неопределенно длительной вечности, предшествующей творению, — и проблема вечности или сотворенности мира остается неразрешенной.

Отвергает Мандзолли и точку зрения древних материалистов, что «мир существует от века, не зная конца и начала» [*там же*]. В таком случае, полагает он, неизбежен отказ от самого представления о боге: если мир «сам по себе, как и ныне, всегда пребывал безначально, сам по себе, как ныне, во веки веков и пребудет» [*там же*, с. 315], то он вообще не может быть признан не только сотворенным, но и зависящим от бога как первопричины: вечность мира не допускает признания

бога, мир оказывается безначальным, он существует «сам по себе». До такого радикального вывода Мандзолли не доходит. Поскольку бытие бога — необходимый постулат его философской системы, в ней нет места самостоятельно существующему вечному миру: бог и мир оказались бы в этом случае «равно совершенными», а два равно совершенных начала избыточны — тут и «одного достаточно было» [там же].

Отвергнув, таким образом, последовательно материалистическое решение проблемы вечности мира как неизбежно ведущее к атеизму, полному отрицанию существования бога, Мандзолли не принимает и ортодоксально-религиозного, креационистского решения, исходящего из буквального понимания Священного писания:

Но возражают иные, что мир этот создан был богом
Из ничего, отрицая материн существованье
Прежде, чем создан был мир по слову и воле господней

[там же, с. 313].

Против теологического учения (с необходимой, но достаточно прозрачной оговоркой: «Когда б не мешали религия и христословы, что неусыпно на страже стоят Моисеевой догмы») направлена основная аргументация «Зодиака жизни». При этом коренному пересмотру подвергается не только сам догмат о сотворении мира, но и теологическое понимание бога.

Зависимость мира от бога предстает у Мандзолли не как проявление свободной божественной воли, не как результат творческого акта бога, по благодати своей создающего мир «из ничего», а как проявление необходимой причинно-следственной связи мира и его божественного первоначала:

Ибо зачем не всегда этот мир пребывал. Потому ли,
Что не умел и не мог сотворить его бог? А позднее,
Ставши ученым, сумел научиться искусству творенья? [там же].

Предвидя возражения богословов, согласно учению которых сотворение мира есть акт доброй воли божества, автор поэмы отвергает подобное представление о боге как антропоморфное:

Что же он вдруг захотел? А не раньше? И что побудило
Так измениться его? Если прежде ни смысла, ни пользы
Не было мир сотворить, то зачем он потом его создал?
Если ж была очевидной нужда и полезность творенья,

Что же так поздно он мир сотворил, и столь краткое время
Мир существует — ведь если во всем доверить христословам,
Возраста мира мы дважды четыре едва ль насчитаем
Тысячелетья — когда лишь от ветхого числить Адама

[там же, с. 314].

Сотворение мира во времени означало бы, по Мандзолли, признание несовершенства бога. Какова в таком случае причина сотворения мира?— Если бог сотворил мир потому, «что в нем он нуждался», то опять-таки неясно, почему он не сразу, не «с первых мгновений» осуществил это свое желание. Если же причины не было, то не в обычая ли «жалких безумцев» действовать беспричинно?

Причина сотворения мира может быть только одна, продолжает автор поэмы. Это — благодать бога и его «безмерная сила», «чтоб не томилась она без дела в пустом заточенье, но изливались вовне в сотворенное им мирозданье» [там же]. Акт сотворения мира предстает в философской системе «Зодиака жизни» в качестве необходимого деяния бога — или, иначе говоря, необходимого проявления в существовании мира его первопричины. Стало быть, утверждает поэт-философ, «мир существует от века, и, не имея начала, не будет иметь окончанья» [там же]. Но не совпадает ли такой вывод с позицией древних материалистов? И да, и нет. «Да», потому, что признается вечность мира. «Нет», потому, что мир этот не обретает еще в трактовке Мандзолли самостоятельного, вполне независимого от бога существования. Мир одновременно «сотворен» богом (даже, подчеркивает поэт, «из ничего», что означает у него лишь прямую зависимость мира от бога и отказ признать существование до мира неоформленного хаоса) и в то же время вечен. Ибо если вечны атрибуты бога, то вечно и их проявление в существовании мира. Подобная трактовка «совечности» мира богу ведет к пантеистическому слиянию бога и природы, и это особенно наглядно проявляется в космологических идеях «Зодиака жизни».

Космология

Отвергая Аристотелево учение об особой, нетленной, нематериальной субстанции неба, как «квинтэссенции», «пятой сущности» (пятой по отношению к четырем стихиям — элементам земного, «подлунного» мира), П. А. Мандзолли выдвигает положение о единстве земной и небесной суб-

станции. Правда, эта «материя» у него все еще отлична от земной, это «особый род» материи, эфир. И все же мысль о качественной, материальной однородности космоса пролагала дорогу новому учению о мире.

Еще более существенным был в космологии Мандзолли отказ от принятых в средневековой науке и философии представлений об особых, нематериальных двигателях небесных сфер — «интеллигенциях», отождествленных ею с «ангелами» христианского вероучения, а у Мандзолли — с «богами» античной языческой мифологии: «Но полагают иные, что боги вращают светила...» Подобное представление отвергается в «Зодиаке жизни» как пережиток антропоцентрических воззрений, согласно которым все происходящее в небесных сферах имеет своей целью благо людей:

Что же за честь и корысть, что за выгода и наслаждение

Заключены для богов во вращенье небесного круга?

Чтоб для бессмысленных смертных устраивать жизни удобства

Жизнью зверей и скотов или птиц или рыб управляя?

[там же, с. 307].

Главное в этой полемике — обоснование принципа самодвижения небесных тел. Небесные светила, как и стихии, подчинены общей закономерности, присущей природе:

Так постоянно текуча вода и огонь опалает,

Так неподвижна земля, в постоянном движении воздух,

Так суждено небесам пребывать в бесконечном вращенье...

Столь неподвижно хранит нерушимый порядок природа

[там же, с. 308].

Движение неба постоянно и неизменно потому, что происходит не от внешнего двигателя: «Внешний источник движенья нуждался бы часто в покое, двигатель внешний не мог бы служить бесконечное время», а «от собственной силы»: «тела небесные сами движимы формой своей наподобье того, как стихии» [там же]. Причиной движения всех природных тел, как земных, так и небесных, является природа,

Ибо мощнее природы нет в мире причины движенья.

Бог лишь властен над ней, и помимо всевышнего бога

В мире нет ничего ни выше, ни лучше природы [там же, с. 309].

Под природой Пьер-Анджело Мандзолли понимает внутренний закон движения, присущий вещам и заложенный в них богом, она —

Вечный закон, всемогущим

Высшим отцом изначально, с возникновения мира
Запечатленный в вещах и который господь нерушимо
Им повелел соблюдать вплоть до скончания века [там же].

Но поскольку, как мы уже видели, «возникновение» мира мыслится автором «Зодиака жизни» как одновременное бытие бога, природа оказывается раскрытием, проявлением божественной сущности «в вещах», что с несомненностью свидетельствует о пантеистической природе философии П.-А. Мандзолли. Природа как «бог в вещах» — к такой формуле придет полстолетия спустя последовательный натуралистический пантеист Джордано Бруно.

Если принятие вечности мира, противоречившее теологии, не выходило за пределы Аристотелевой философии, то представления о материальности небесной субстанции и о самодвижении небесных тел означали решительный разрыв с перипатетической картиной мира.

Бесконечность Вселенной

Еще дальше в направлении к новой космологии вело учение Пьер-Анжело Мандзолли о бесконечности Вселенной. И здесь полемика велась не только с «Физикой» Аристотеля, но и с традицией схоластического богословия. Схоластика не могла принять бесконечности мира, усматривая в ней умаление божественного могущества, так как миру приписывался в таком случае один из важнейших божественных атрибутов. В то же время церковь осудила и учение парижских аверроистов XIII в., которые именно в существовании единственного мира (согласно учению Аристотеля) видели необходимое ограничение Перводвигателя в его мощи. Выход ортодоксальной схоластики был найден в том, что бог может создать сколь угодно великое множество миров, но, поскольку он один обладает бесконечностью «по сущности и абсолютно», он по воле своей не создает бесконечности, ибо бесконечность не может быть свойством тварного мира. Таким образом разрывалась необходимая связь бога и мира, на которой настаивали вольнодумствующие аверроисты: по учению богословов, как бесконечность мира не следовала с необходимостью из божественного всемогущества, так и из конечности мира не следовало с необходимостью ограничение божественной мощи.

П.-А. Мандзолли подчеркивает при этом необходимый характер связи творца и его творения — подобно тому, как он исходил из этого положения при доказательстве вечности мира. Обоснование бесконечности Вселенной строится им на раскрытии неизбежной полноты раскрытия бога в природе. Феррарский поэт-философ отвергает мнение перипатетиков о том,

что нет ничего за пределами неба,
И что предел бытия ограничен эфирною сферой:
Дальше ее не дано простирать свои силы природе,
Скована сферой, она пребывает в беспильном покое [там же, с. 325].

Подобное представление, утверждает он, противоречит принципу необходимой связи божественного всемогущества и его проявления в природе. В мире нет силы, которая могла бы поставить предел всемогуществу бога как первопричины бытия. Но и тезис ортодоксального богословия о самоограничении бога философ отвергает столь же решительно: «Кто же, свободен вполне, сам поставит предел своим силам, если он может их распространять без конца и без края?» [там же]. Еще в доказательстве вечности мира автор «Зодиака жизни» настаивал на совпадении возможности бытия и актуального осуществления этой возможности: «Ибо напрасно благим и могучим того называют, кто не свершил никаких ни благих, ни великих деяний» [там же, с. 314]. Из причины бытия с необходимостью следует как существование мира, так и вечное, и бесконечное его существование:

Разум нас в том убедил, и мы заключаем неложно:
Быть бесконечным должно всемогущего бога деянье,
Чтоб милосердие было не тщетным и мудрость бесплодной...
Если же он, обладая бескрайнею силой творенья,
Не захотел воплотить в бесконечности это искусство —
То не напрасно ль присвоил себе он создателя имя?
[там же, с. 326].

В существовании бесконечного мира проявляется необходимое совпадение возможности и действительности бытия в боге и в зависящей от него им «созданной» Вселенной (в смысле вневременного вечного процесса созидания — вслед за Николаем Кузанским мы сказали бы «развертывания» бога, но в «Зодиаке жизни» речь скорее идет о проявлении бога в «вещах» природы).

Все, что способен создать, созидает бог всемогущий,
С тем, чтобы сила его не томила в ленивом безделье.

Если он мог сотворить бесконечность, то значит, и создал Мир бесконечным, явив целиком безграничную силу [там же].

Несмотря на сохранение в «Зодиаке жизни» геоцентрической картины мира, мысль о бесконечности Вселенной подрывала основы старой космологии. Оставив Землю в центре, считая ее неподвижным центром мира (бог «в центре земли положил быть средоточью покоя») [там же, с. 306]), Пьер-Анджело Мандзолли лишил ее тем не менее права на привилегированное положение в космосе. Мир создан не для людей. Земля не обладает никакими преимуществами перед небесными телами, само понятие центра бесконечного пространства оказывается крайне сомнительным и противоречивым. Геоцентризм, не будучи подвергнут в поэме П.-А. Мандзолли сомнению как астрономическая концепция, лишался теологического и общефилософского обоснования. Даже наличие разумных существ не является у Мандзолли исключительным свойством земного круга: преодолевая антропоцентризм, он выдвигает предположение о существовании разумной жизни в иных, по сравнению с земными, человеческими, формах:

Ибо своих поселенцев и воздух, и небо, и звезды
Тоже имеют — а кто отрицает, тот завистью движим
К этим блаженным и неразумно поносит
Божье величье. Ведь разве же не богохульство
Небо пустыней считать, лишенной своих поселенцев!?

[там же, с. 162—163].

Резкая полемика против антропоцентрических представлений, утверждение материальности неба, самодвижения небесных тел, вечности и бесконечности Вселенной делали центральное положение Земли, по меньшей мере, необязательным.

Пантеизм Мандзолли Однако пантеизм Пьер-Анджело Мандзолли — еще не последовательный натуралистический (близкий к материализму) пантеизм Джордано Бруно. Проявляется это в идеалистических, унаследованных от платонизма, представлениях о существовании — в бесконечности — умопостижимого мира, архетипа (образца) материального мира земных вещей. Наш мир, утверждает философ, «только образ того, запредельного мира»; этот мир идеальных сущностей, «иной, бестелесный и нашего лучший, не воспринимаемый чувством, доступный лишь умозрению» есть

«прообраз» здешнего мира, он содержит в себе «семена и причины» мира материального [там же, с. 164—165].

Поэтому и бесконечная Вселенная «Зодиака жизни» не совпадает с материальным миром: материальную бесконечность Мандзолли отвергает:

Но что может телесное быть бесконечным — то отрицает

Аристотель ученый, и я с ним в этом согласен.

А потому и считаем мы, что за пределами неба

Тела нет — но лишь свет, бестелесный, безмерный и чистый,

Свет, пред коим померкнет сияние нашего солнца,

Свет запредельный, и неразличимый земными очами,

Свет бесконечный, всегда из себя излучаемый богом

[там же, с. 326—327].

Бог в философии П.-А. Мандзолли еще не совпадает, не слит с природой: «Бог — это целое все: именуем его целокупным» [там же, с. 152]. Он не может совпадать с бесконечным телом мира; равным образом и природа материального мира не может совпасть с богом, ибо она не обладает бесконечным могуществом:

Но бесконечная сила не может быть телу присуща...

Значит, вполне бестелесен создатель всемирного тела.

Кто-нибудь мне возразит, что бог — бесконечное тело.

Я же на это скажу, отвергая такую возможность:

Он бы заполнил собою тогда мировое пространство

И не осталось бы в мире много свободного места

[там же, с. 152—153].

Эту восходящую к неоплатонизму идеалистическую ограниченность философии «Зодиака жизни» понял и преодолел Джордано Бруно. Он высоко оценил наиболее перспективные с точки зрения последовательного натуралистического пантеизма идеи поэмы и писал о ее авторе: «Сколь много восхитительных и истиннейших суждений, возвышающихся над мнением толпы, высказал он о размерах Вселенной, о субстанции небесных тел, о природе света, о населенности иных миров и о душе небесных сфер! Разве не превосходят 500 его стихов, среди обилия чепухи, стилистические красоты всех тех, кто ратоборствует под перипатетическим знаменем, скрывая под красобайством глупейшие рассуждения?!» [110, т. 1, ч. 1, с. 17]. Преодолевая ограниченность Мандзолли, полемизируя с ним в своей поэме «О безмерном и неисчислимом», Бруно настаивал на материальном единстве бесконечной Вселенной, как «здешнего»,

так и «запредельного» света, и в конечном счете — на полном тождестве бога и природы.

Поэма П.-А. Мандзолли «Зодиак жизни» сыграла роль не только в подготовке пантеистических систем Ф. Патрици и Дж. Бруно, но и в популяризации космологических и этических идей итальянского Возрождения. Антиклерикальная и антихристианская полемика феррарского поэта-философа была подхвачена в XVIII в. идеологами французского Просвещения, оказав значительное влияние на формирование европейского свободомыслия этой эпохи.

Глава VIII

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА. МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ



В эпоху Реформации, католической реакции, религиозных войн, ожесточенных национальных, социальных, политических столкновений меняется характер гуманистической мысли в европейской культуре. Гуманизм «профессиональный», связанный с традициями итальянского гуманистического движения XIV—XV вв., становится отраслью гуманитарного знания и утрачивает свое мировоззренческое значение. Дальнейшая судьба европейского гуманизма как философски содержательного движения в духовной жизни эпохи связана с углублением понимания человека и его связи с окружающим его миром природы. Развитие гуманистической мысли происходит теперь вне непосредственной связи с «возрождением классической древности». Если античность и используется в гумани-

стической культуре второй половины XVI в., то как часть общего культурного наследия, неперемное условие образованности. Но основу гуманистической мысли составляют не ученые занятия эрудитов, а свободные от подчинения всякой, в том числе и античной, традиции размышления о природе человека. Характерно, что гуманизм этой эпохи связан не столько с учеными занятиями, сколько с литературным творчеством: углубленное развитие идей гуманизма мы находим в творениях Сервантеса и Шекспира.

Меняется и сама постановка проблемы человека. В основу ее положен углубленный психологический анализ личности — вплоть до данной личности, собственно личности автора (как у Монтеня), более пристальное внимание к внутреннему миру человека. Человек рассматривается не как главное, центральное звено космической иерархии, не как «венец творения», а как живое природное существо, не «выше» и не «ниже» других. Характерной чертой нового гуманистического сознания становится преодоление как христианского, так и гуманистического антропоцентризма. Человек возвращается природе и перестает быть центром мироздания — будь то в теологическом, будь то в гуманистическом смысле.

Центральные проблемы гуманистической антропологии рассмотрены в «Опытах» французского мыслителя Мишеля Монтеня. Опираясь на традиции французского гуманистического свободомыслия XVI в., Монтень создает свое, оригинальное, хотя и не систематизированное, учение о мире и человеке, и по праву занимает одно из выдающихся мест не только в истории мировой литературы, но и в истории философской мысли эпохи Возрождения.

Биография Монтеня Мишель Монтень (1533—1592), гасконский дворянин, происходил из среды аноблированного (облагороженного) купечества, так называемого «дворянства мантии», сочетавшего традиционные торговые занятия со службой в складывающемся аппарате абсолютистского государства, а затем и с чисто дворянской воинской службой. Отец его занимал выборные должности в Бордоском парламенте, был и мэром города; мать принадлежала к семье испанских купцов-маранов (крещеных евреев), бежавших от инквизиционных преследований во Францию.

Благодаря заботам «лучшего из отцов» (как с благодарностью вспоминал о нем автор «Опытов») Монтень получил идеальное гуманистическое образование: с младенческих лет к нему был приставлен воспитатель-немец, говоривший с ним только по-латыни, и латинский язык стал для него родным. Глубочайшее знание древних авторов, преимущественно латинских, а затем и греческих, составило основу его культуры. Дальнейшее (в возрасте от 6 до 13 лет) образование в коллеже в Бордо немного добавило к домашнему воспитанию; достоверными сведениями о том, довелось ли Монтеню обучаться в одном из университетов Южной Франции, мы не располагаем, но в любом случае основу его незаурядных познаний в древней и современной научной и философской литературе составило непрерывное самообразование, постоянное чтение и общение с учеными современниками.

Монтень не был не только профессиональным ученым, философом или богословом, он не был и профессиональным гуманистом: литературные занятия никак не определяли его положения в обществе. Дворянин, политический деятель, он в молодые годы стал советником Бордоского парламента, а затем, в начале 80-х годов, на два срока избирался мэром города. Сам он неоднократно подчеркивал, что не придает особого значения своей политической деятельности, и это даже дало повод позднейшим исследователям (но не современникам!) обвинять его в политическом индифферентизме. В действительности же в пору гражданских («религиозных») войн во Франции XVI в. не примкнуть ни к одному из враждующих лагерей (гугенотов-реформаторов и сторонников крайней католической реакции) значило оказаться на стороне национальных интересов Франции. Позиция эта требовала незаурядного мужества и политической прозорливости. Монтень примкнул к наиболее прогрессивной группе французского дворянства и буржуазии — к «политикам», которые, отвергая религиозный фанатизм и своекорыстные устремления обеих враждующих сторон, выступали за политику веротерпимости, за восстановление гражданского мира и поддерживали королевский абсолютизм — единственную силу, способную преодолеть остатки феодальной анархии и обеспечить сохранение национального и государственного единства Франции. Этими устремлениями опреде-

лялась и политическая деятельность Монтеня как в Бордо, где он по мере сил препятствовал разжиганию религиозных конфликтов и вооруженным столкновениям борющихся сторон, так и при дворе. В последние годы жизни он решительно поддержал Генриха Наваррского, впоследствии Генриха IV, в его борьбе за власть и за восстановление мира и национального единства. Твердая позиция в сложнейшей политической ситуации в сочетании с личной независимостью и совершенным бескорыстием снискала ему глубокое уважение современников.

Книгу своей жизни — «Опыты» — Монтень начал писать в начале

70-х годов XVI в. после удаления от дел и уединения в башне родового замка. Там им был оборудован кабинет-библиотека для размышлений и занятий, где стены были украшены изречениями мудрецов. Но и после первого издания книги, в 1580 г., он продолжал работать над ней, написал третью часть, постоянно, до последних дней жизни, внося дополнения и поправки в текст. Уже после его смерти, в 1595 г., эти добавления были учтены в издании, подготовленном его почитательницей Мари де Гурпе.

По жанру своему книга Монтеня противостоит официальной учености того времени. Во времена ученой латыни она написана на французском языке, и латинская образованность автора, превосходящая ученость профессоров философии и теологии тогдашних университетов, только оттеняет это обстоятельство: Монтень вполне сознательно обратился к «языку парижского рынка», не пренебрегая и родными ему гасконскими речениями. «Опыты» не ученый трактат, в них нет ни стройного плана, ни строгой последовательности, это свободные размышления о мире, о жизни, о человеке и, прежде всего, о себе самом. Даже связь между названием глав и их содержанием, внутренняя последовательность примеров, эпизодов, рассуждений не всегда очевидна читателю. Это не значит, конечно, что в «Опытах» нет глубочайшего внутреннего единства, но оно определяется не внешними признаками, а единством мысли и — главное — единством мыслящего субъекта: это именно его размышления, и в личности автора — главный стержень всей системы взглядов, представляющей на страницах «Опытов». Книга перенасыщена цитатами — их

более трех тысяч, преимущественно из древних авторов, из Лукреция и Лукиана, Сенеки и Цицерона, Горация и Плутарха; но это не сочинение эрудита: цитаты приводятся не для подкрепления сказанного, это не ссылки на мнения авторитетов; и подобно тому как примеры из древней истории приводятся наравне с эпизодами из современной действительности, со случаями из собственной жизни, так суждения древних мыслителей лишь помогают выразить или объяснить собственную мысль автора. Характерно, что этот человек, приводящий (иногда по памяти и порой, действительно, ошибаясь) множество цитат, постоянно обращающийся к богатствам античной словесности и истории,— а в истории Древнего Рима он поистине «у себя дома»,— многократно, порой не без назойливости, жалуется на дурную память. Это не кокетство. Характер традиционной образованности требовал невероятной памяти, дословного знания великого множества текстов, от Священного писания и отцов церкви до сочинений Аристотеля и его многочисленных толкователей (а для медиков и юристов соответственно — сводов медицины или гражданского и канонического права с их бесчисленными комментариями). Человек без тренированной памяти не мог претендовать на профессиональные ученые занятия, но занятия Монтеня иного рода, и, оказывается, в них и без мнемотехники можно преуспеть.

Нов и парадоксален предмет «Опытов». Ибо хотя в сочинении Монтеня идет речь о природе и боге, о мире и человеке, об этике и политике, но предмет ее один — это человек, и не человек вообще, а данный человек, личность автора книги. «Другие творят человека, я же только рассказываю о нем», — полемически заявляет автор. Кто «творит»? — речь идет не о сотворении человека богом, но о тех авторах, которые, рассуждая о человеке «вообще», о его «природе», тем самым «создают», «творят» его. В «Опытах» речь идет о человеке частном, обыкновенном. Я, продолжает Монтень, «изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом творения» [74, т. 3, с. 26]. Гуманистический индивидуализм, скорее провозглашенный, нежели глубоко разработанный в сочинениях зачинателей ренессансного гуманизма, кажется, нашел свое полное воплощение в Монтениевых «Опытах»: «Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишенную всякого блеска», — подчеркивает он и

отстаивает необходимость и законность приложения моральной философии «к жизни повседневной и простой», ибо «каждый человек полностью располагает всем тем, что свойственно всему роду людскому» [там же, с. 27]. Интерес к человеческой личности, к ее внутренней духовной жизни не только декларируется, но осуществляется с невиданной ранее смелостью и глубиной. Три книги «Опытов» воссоздают картину многолетнего, непрестанного самоанализа, пристального внимания к самому себе, ко всей многогранной жизни человеческой личности во всех ее проявлениях; в книге Монтеня находят свое — и притом изначально оправданное — место размышления о самых детальных проявлениях сложной физической и духовной, прежде всего нравственной, природы человека, взятого притом не в отрыве от мира, а в неразрывном единстве с ним. Это пристальное внимание к себе, по Монтеню, не только оправдано, но и вполне достойно философа: «Проследивать извилистые тропы нашего духа, проникать в темные глубины его, подмечать в нем те или иные из бесконечных его малейших движений — дело весьма нелегкое, гораздо более трудное, чем может показаться с первого взгляда... Вот уже несколько лет, как все мои помыслы устремлены на меня самого, как я изучаю и проверяю только самого себя, а если я и изучаю что-нибудь другое, то лишь для того, чтобы неожиданно в какой-то момент приложить это к себе или, вернее, вложить это в себя [там же, т. 2, с. 59].

Способ философствования

При всей многократно декларируемой скромности, подчеркиваемой чуждостью ученым занятиям Монтень рассматривает «Опыты» как произведение прежде всего философское. Монтень выступает против «общепринятой» философии, низведенной до уровня пустых словопрений, не имеющих отношения к жизни, чуждых действительным проблемам человеческой нравственности: «Странное дело, в наш век философия, даже для людей мыслящих, — всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле» [там же, т. 1, с. 204]. То, что именуют философией в университетах, — чуждая ей маска, внушающая страх. Монтеню, человеку новой гуманистической культуры, схоластическая философия представ-

ляется пустой, бессмысленной, бессодержательной. Причина этого ее жалкого состояния — власть традиции, привычки, авторитета. Не может претендовать на истину философия, основанная на общепринятых и не подвергаемых самостоятельной проверке мнениях. Подлинные истоки разумного философствования — в классической древности, но не потому, что одной (схоластической) системе авторитетов противопоставляется иная, опирающаяся на наследие античности. Античная философия в глазах Монтеня потому есть подлинная, что ей свойственна «свобода мнений и вольность», благодаря которым «как в философии, так и в науке о человеке образовалось несколько школ и всякий судил и выбирал между ними. Но в настоящее время,— противопоставляет Монтень античную ситуацию современной,— когда люди идут одной дорогой... и когда изучение наук ведется по распоряжению властей, и когда все школы на одно лицо и придерживаются одинакового способа воспитания и обучения, уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает ее по общепринятой цене, по установленному курсу» [74, т. 2, с. 297]. Характерно, что Монтень уловил принципиальное однообразие именно «способа», метода схоластической философии, несмотря на расхождение орденских и университетских традиций, на жаркие диспуты томпстов, скотистов, оккамистов, аверроистов и сторонников иных направлений схоластики, важные и существенные в свое время, в эпоху расцвета средневековой мысли, к XVI в. все эти различия давно утратили свое былое значение.

Главный порок схоластики, показывает Монтень, власть авторитета, «подавление свободы наших суждений», «установившаяся по отношению к нашим взглядам тиранья», охватившая философские школы и всю современную науку: «Аристотель — это бог схоластической науки; оспаривать его закон — такое же кощунство, как нарушать законы Ликурга в Спарте. Его учение является у нас незыблемым законом, а между тем оно, быть может, столь же ошибочно, как и всякое другое» [*там же*, с. 244]. Отвергая авторитет Аристотеля, Монтень выступает за исторически конкретный подход к оценке заслуг мыслителей прошлого, против превращения их суждений и в незыблемый и вневременной «закон». Поэтому не менее резко осуждает он культ Платона у со-

временных ему последователей и эпигонов Марсилио Фичино: «Платону приписывают и у него находят все новейшие взгляды, какие только существуют на свете, его противопоставляют ему самому. Его заставляют отвергать нравы, принятые в его время, если только они неприемлемы в наши дни» [*там же*, с. 301]. Монтень отвергает метод бесконечных толкований и глосс, которые только запутывают дело. Смысл философии сводится в таком случае, говорит он, не к выяснению, сказал ли комментируемый автор нечто путное и полезное, а как понимать сказанное им. Поиски истины (не исключаящие, по Монтеню, обращения к мудрецам прошлого и новых веков) подменяются бесконечной экзегетикой — уточнением трактовки авторитетного текста.

Подлинная философия, которую «Опыты» противопоставляют схоластическим умствованиям, требует свободного и непредвзятого взгляда на мир. Она должна быть обращена к человеку, к его повседневной жизни. Она есть свободное размышление о человеке и о его месте в мире. А потому, утверждает Монтень, «не сыскать ничего другого столь милого, доброго, радостного, чуть было не сказал — шаловливого», как подлинная философия. Она «призывает только к празднествам и веселью» — подобный жизнерадостный облик европейская философия принимает впервые [см. *там же*, т. 1, с. 205], ее «шаловливость» решительно противопоставит напыщенной «серьезности» официальной философии университетов.

Скептицизм и вера Построение новой философии требовало прежде всего освобождения мысли от традиций школьной философии и религиозной веры. «Люди, которые все взвешивают и оценивают разумом, ничего не принимая на веру и не полагаясь на авторитет, придерживаются суждений, весьма далеких от общепринятых» [*там же*, т. 2, с. 297]. Это стремление все проверить, все подвергнуть самостоятельной оценке разума, не доверяясь никаким догмам и положениям, сколь бы общеприняты они ни были, какую бы многовековую традицию они ни имели за собой, — более того, проверить их именно потому, что они общеприняты и традиционны, т. е. прежде такой проверке не подвергались и принимались на веру по общепринятой оценке, — и составляет основу Монтениева скептицизма. Скептицизм (часто именуемый пирронизмом, по имени осно-

вателя древнегреческой скептической философии) возрождается в эпоху Ренессанса наряду с иными основательно забытыми в средние века течениями античной философской мысли. Но основу его распространения в европейской философии XVI в. составило отнюдь не открытие и издание древних текстов, в частности Секста Эмпирика. Скептицизм был вызван к жизни потребностями философии Возрождения и явился закономерным этапом ее развития. Уже с самого начала, с возникновения философии гуманизма, полемика со схоластическим аристотелизмом вела к необходимости рациональной проверки и пересмотра всех кардинальных положений схоластики, установленных в качестве неоспоримых принципов. При этом перед судом разума неизбежно должны были предстать и проблемы соотношения разума и веры, и, наконец, сама религия.

Обоснованию скептицизма посвящена у Монтеня специальная XII глава 2-й книги «Опытов», занимающая примерно шестую часть всего его сочинения и являющаяся ключевой для верного понимания и реконструкции его философских воззрений. Глава эта называется «Апология Раймунда Себундского».

Испанский теолог-томист XV в. Раймунд Себундский пытался в своем «Естественном богословии» обосновать истины католической веры, оставив в стороне Священное писание и доводы откровения, идя к постижению творца от творения «естественным» путем (отметим, что предисловие к «Естественному богословию», где излагалось учение о «двух книгах» и отдавалось предпочтение «Книге Природы» перед Писанием, было запесено в папский Индекс запрещенных книг). Именно этот опыт чисто рационального обоснования христианства и привлек к сочинению испанского богослова внимание гуманистически мыслящих людей. Как рассказывает Монтень, он по просьбе отца, не знавшего латыни, осуществил перевод этого объемного сочинения на французский язык и позднее опубликовал его.

По форме «Апология» представляет собой защиту Раймунда Себундского от обвинений в том, что он пренебрег доводами откровения и не сумел доказать истинность веры «естественным», разумным путем. По существу, «Апология» сводится к проверке (без прямого соотнесения с текстом защищаемой книги) того, в какой мере христианская религия может опираться на есте-

ственные основания. В итоге такой проверки автор «Опытов» приходит к выводу, что Раймунд Себундский не мог достичь своей цели, ибо рационального, естественного обоснования религии нет и быть не может. Вне веры, вне сверхъестественных оснований теология оказывается несостоятельной и невозможной, а вера и разум обнаруживают полную несовместимость. Это разделение приводит у Монтеня, однако, не к защите веры от посягательств разума, а к освобождению разума от служебной задачи обоснования веры. Свое доказательство неспособности разума подтвердить положение веры Монтень строит на основе принципов скептической философии, доказывая ограниченность человеческого разума вообще.

Не есть ли подобная позиция оправдание фидеизма, причем в его крайних формах, предпочтение чистой веры и осуждение человеческого разума, не способного подняться до созерцания истины, особенно истины религиозной (тем более что в «Апологии Раймунда Себундского» нет недостатка в оргодоксальных оговорках и декларациях)? Однако весь ход рассуждений Монтеня противоречит выводу о превосходстве религиозного озарения над разумным познанием. Разум, действительно, не может дать нам убедительные и неоспоримые доказательства истин веры, но иного пути познания, кроме разумного, у нас нет. Если рациональное познание бога несостоятельно, то интуитивное, внеразумное постижение его попросту невозможно, оно не существует. В этом плане особенно характерна и показательна полемика Монтеня против сторонников «святого безумия», постижения божественных истин в состоянии религиозного, мистического экстаза. «Но не дерзость ли со стороны философов,— заявляет он,— утверждать, будто самые великие деяния людей, приближающие их к божеству, совершаются ими тогда, когда они выходят из себя и находятся в состоянии иступления и безумия? Лишившись разума или усыпив его, мы становимся лучше,— иронически излагает Монтень доводы сторонников внеразумного постижения божества.— Иступление и сон являются двумя естественными путями, которые ведут нас в обитель богов и позволяют предвидеть судьбы грядущего». «Забавная вещь!» — восклицает автор «Опытов», и это восклицание придает иронический оттенок следующему затем заявлению, что он «с величайшей охотой готов этому поверить», равно как и прини-

жению ума, утверждаемому «благодаря подлинному вдохновению, которым святая истина осеняет философский ум». Суть этого воззрения формулируется им в следующих суждениях защитников «святого безумия»: «Наше бодрствование более нелепо, чем сон. Наша мудрость менее мудра, чем безумие. Наши фантазии стоят больше, чем наши рассуждения». Особенно существен последний тезис: спор ведь идет о том, что содержит большую истину: «наши фантазии», т. е. произвольные построения, являющиеся результатом внеразумного (или сверхразумного, что для Монтеня одно и то же) озарения, или «наши рассуждения», доводы нашего разума, как бы ограничен он ни был. «Но не полагает ли философия,— отвечает на эти доводы Монтень,— что мы можем по этому поводу заметить следующее: ведь голос, утверждающий, что разум безумного человека является ясновидящим, совершенным и могучим, а разум здорового человека изменчивым, невежественным и темным, есть голос, исходящий из разума, который является частью изменчивого, невежественного и темного человека, и по этой причине есть голос, которому нельзя доверять и на который нельзя полагаться» [74, т. 2, с. 278—279].

Таким образом, доказательства «темноты, изменчивости и невсества» человеческого разума служат у Монтеня полному отрицанию доказуемости религии: у нее нет ни разумных, ни сверх- или внеразумных доказательств, ибо все они в конечном счете исходят только от все того же человеческого разума. Иного орудия познания у человека нет. Но в какой мере разум, признанный непригодным в качестве орудия познания бога, окажется состоятельным в процессе познания мира? Скептицизм Монтеня направлен на разумную проверку всех человеческих знаний, разум в «Опытах» подвергает беспощадному анализу самого себя. Именно в этом суть знаменитого сомнения Монтеня, направленного на достоверность наших знаний о мире и выраженного в его девизе «Что я знаю?», начертанном на стене его кабинета-библиотеки.

Роль сомнений Сомнению в «Опытах» подвергается прежде всего достоверность знания наличного, имеющегося. Общепринятость не есть доказательство; если некая истина общепризнана, это еще не делает ее истиной; напротив, именно поэтому

она подлежит контролю разума. Ибо, говорит Монтень, «то, что общепризнано, воспринимается как некий условный язык, непонятный непосвященным: такую истину принимают со всей цепью ее доводов и доказательств, как нечто прочное и нерушимое, не подлежащее дальнейшему обсуждению», и в результате подобного некритичного подхода «мир наполняется нелепостью и ложью»: общепринятые мнения никогда не проверяют, «никогда не добираются до основания, где коренится ошибка или слабое место» [74, т. 2, с. 244]. Между тем именно «уверенность в несомненности есть вернейший показатель неразумия и крайней недостоверности» [там же, с. 246].

Самоуверенной учености Монтень противопоставляет сомнение, убеждение в изначальной недостоверности, сомнительности, недосказанности существующей системы знаний, исходное «незнание». Оно не есть «святое невежество» мистицизма, заранее отказывающегося от разумного постижения мира и уповающего на веру. Оно отчасти сродни «ученому незнанию» Николая Кузанского, но в нем нет характерного для философии кардинала XV в. элемента интуиции. «Незнание» Монтезя есть установление ограниченности и недостоверности наших знаний о мире, пока они не прошли строгой критической проверки разума. Оно направлено против тех, кто склонен говорить обо всем «наставительно и уверенно». «В мире возникает очень много злоупотреблений», — заявляет автор «Опытов» и тут же усиливает свой вывод: «Говоря более смело, все в мире злоупотребления возникают оттого, что нас учат боязни открыто заявить о своем невежестве и что мы якобы должны принимать все, что не в состоянии опровергнуть» [там же, т. 3, с. 314].

Незнание есть, таким образом, не отказ от разумного познания, а его предпосылка: только признав свое незнание, мы можем что-то познать, освободившись от гнета предвзятых и принятых на веру представлений. Не расчистив путь с самого начала, не признавшись в своем неведении, мы не можем двинуться вперед по пути познания. Но это еще не все. Монтень утверждает далее, что незнание есть и результат нашего познания мира: «В начале всякой философии лежит удивление, — говорит Монтень, — ее развитием является исследование, ее концом — познание». Что это — крайний скептицизм, неверие в силы человеческого разума, принижение человека?

Вывод этот мог бы показаться декларацией полного агностицизма, если бы не следующие за этой фразой слова. «Надо сказать, что существует незнание, полное силы и благородства, в мужестве и чести ничем не уступающее знанию, незнание, для постижения которого надо ничуть не меньше знания, чем для права называться знающим» [там же, с. 315].

Скептицизм означает у Монтеня, таким образом, не отказ от знания, а отказ от «самоудовлетворенности и самоуверенности» [см там же, с. 199]. Подвергая сомнению данные и результаты познания, разум не принижается перед верой, не отрицает само существование объекта познания или свою способность к знанию, он оценивает знание не как изначальную данность и не как совершенный конечный результат, но как постоянный процесс. Заявление о том, что итогом познания является незнание, есть прежде всего констатация ограниченности, несовершенства нашего знания на каждом данном этапе познания. Полное, совершенное знание, действительно, недостижимо, ибо процесс познания беконечен.

Знание как процесс Всякое знание начинается с ощущений. Вне показаний органов чувств знание было бы невозможно только благодаря им мы воспринимаем окружающий мир, без них «мы знали бы не больше, чем какой-нибудь камень», они составляют исходную предпосылку знания. «Такова основа, таков принцип всего здания нашей науки» [74, т 2, с. 302]. Понятия о холоде, тепле, свете, тяжести и т. п. «доставляются нашими чувствами, и никакое человеческое знание или представление не может сравниться с ними по своей достоверности» [там же, с. 303].

Однако ощущения — лишь предпосылка знания, и достоверность их подвергается самым серьезным сомнениям. Можно ли считать наше знание мира истинным, если ощущения, на которые оно опирается, ненадежны? Возрождая аргументацию античного скептицизма, Монтень приводит многочисленные доводы против достоверности чувственного знания. Мы не в состоянии установить точность показаний наших органов чувств, соответствие ощущений действительному характеру их источников — ощущаемых вещей. Кроме того, и во сне нам представляется, что мы воспринимаем окружающие предметы — не столь же ли обманно и наши ощущения и наяву? Наконец, чувства непостоянны, изменчивы: их

показания порой противоречат друг другу, характер наших ощущений зависит от нашего физического состояния, болезни или здоровья, от возраста и т. п. Стало быть, заключает Монтень, знание недостоверно: «Что я знаю?»

Сомнение в достоверности знания опирается не только на изменчивость и непостоянство субъекта познания, познающего разума и человеческих ощущений. Изменчив — и притом бесконечно изменчив — и сам объект познания: ведь «нет никакого неизменного бытия, и ни мы, ни окружающие нас предметы не обладают им. Мы сами, и все смертные предметы непрерывно текут и движутся. Поэтому нельзя установить ничего достоверного ни в одном предмете на основании другого, поскольку и оценивающий, и то, что оценивается, находятся в непрерывном изменении и движении» [там же, с. 318].

Относительность знания

Но скептицизм «Опытов» не только не ведет к религиозному смиреннию и отказу от знания, он не ведет и к агностицизму. Отвергая притязания на полное знание, Монтень отвергает лишь уверенность в окончательности истины. Его скептицизм не есть отказ от познания мира, но утверждение относительности знания — из-за бесконечности самого объекта познания и из-за непрестанной изменчивости как объекта, так и самого познающего разума, принадлежащего конечному и тленному человеку.

«Нет знания», — утверждает Монтень-скептик. «Что я знаю?» — сомневается он. Но это отрицание и это сомнение относятся не к знанию вообще, не к познанию-процессу, а к знанию-результату. Нет совершенного, абсолютного, полного знания. Наше знание в каждый данный момент не может не быть относительным. И не отказ от знания следует из такого скептицизма, а понимание трудности путей познания мира, утверждение необходимости постоянных и всевозрастающих усилий на пути познания. Признание собственного (и человеческого разума вообще) невежества — не итог, а предпосылка: «Если хочешь излечиться от невежества, надо в нем признаться» [74, т. 3, с. 315]. Презрение к науке — глупость, этим утверждением Монтень открывает «Апологию Раймунда Себундского» [74, т. 2, с. 127]. «Я люблю

и почитаю науку», — заявляет он в третьей книге «Опытов» [74, т. 3, с. 185].

Ибо стремление к познанию заложено в нас «от семени всеобщего разума, которое таится в душе каждого неизвращенного человека» [74, т. 2, с. 349]. Люди «рождены для поисков истины» [74, т. 3, с. 186], и «нет стремления более естественного, чем стремление к знанию» [*там же*, с. 355]. Отвергается при этом не знание, а убеждение в собственном всеведении: Монтень постоянно предупреждает об опасности принять сегодняшней (или данного человека, что все равно) уровень знаний и представлений о мире как окончательный, обладающий несомненной и не подлежащей проверке достоверностью. Именно в этом смысл рассуждений о пределах познания. Приведя мнение Теофраста о том, что человеку «необходимо остановиться и отступить», когда «дело доходит до самых основных первопричин», Монтень готов признать «умеренным и осмотрительным» мнение, что «есть определенные рамки, за которыми безрассудно пользоваться» разумом [74, т. 2, с. 269]. Но уже в следующей фразе он показывает, что установить эти рамки практически невозможно в силу самой природы разумного познания: «Однако нелегко установить границы нашему разуму: он любознателен, жаден и столь же мало склонен остановиться, пройдя тысячу шагов, как и пройдя пятьдесят» [*там же*].

Относительность и ограниченность наших познаний Монтень обосновывает фактами из истории науки, из эволюции картины мира. Сославшись на существование в течение тысячелетий геоцентрических представлений, он говорит о перевороте в наших суждениях о строении мира в связи с открытием Коперника. Первый вывод из этого — как будто бы декларация полного скептицизма: «Какое иное заключение мы можем сделать отсюда, как не то, что не нам устанавливать, какая из этих двух точек зрения правильна?» Но речь идет не о равноценности двух космологических систем и не об их равной несостоятельности, а об их равной относительности, о том, что каждая из них не может претендовать на окончательное установление картины мироустройства. Именно об этом говорит Монтень в следующей фразе: «И кто знает, не появится ли через тысячу лет какая-нибудь третья точка зрения, которая опровергнет обе предыдущие?» [*там же*, с. 281].

В том, что речь здесь идет не о скептическом отрицании истинности любой картины мира, а об утверждении их относительности, нас убеждает приводимый далее Монтенем пример с эволюцией наших представлений о Земле в связи с великими географическими открытиями: «Все древние философы полагали, что знают размеры его (нашего мира, т. е. земного шара — А. Г.)... а между тем в наше время открыт огромный континент, не какой-нибудь остров или отдельная страна, а часть света, почти равная по своим размерам той, что нам известна» [там же, с. 283]. Но ведь открытие Америки не может быть поставлено под сомнение никаким скептиком: стало быть, речь идет не о сомнительности наших знаний вообще, а об их относительности. В ходе рассуждений по этому поводу Монтень еще более четко разъясняет свою позицию: «Поставить под сомнение науку космографию и те взгляды, которые были в ней общеприняты, значило бы тысячу лет назад записаться в пирронисты. Считалось ересью признавать существование антиподов...» [там же].

Так Монтень раскрывает смысл своего «пирронизма» — это сомнение во всякой данной картине мира, признание ее неокончателности и несовершенства. В этом плане становится понятным и его отношение к коперниканству: будучи более достоверной, нежели птолемеевский геоцентризм, гелиоцентрическая картина мира тоже не может претендовать на окончательность и безусловную достоверность. И мы знаем, что в действительности потребовалась не тысяча лет, а несколько десятилетий, и уже при жизни Монтеня Джордано Бруно, развивая коперниканство, представил Солнечную систему как часть бесконечной Вселенной. Мысль о существовании множественности миров и бесконечности Вселенной допускает и Монтень, опираясь на воззрения античных атомистов, и прежде всего на Лукреция: «Твой разум с полным основанием и величайшей вероятностью доказывает тебе, что существует множество миров,— говорит он в «Апологии Раймунда Себундского». — .. Представляется невероятным, чтобы бог сотворил только один этот мир, не создав подобных ему, и чтобы вся материя была полностью истрачена на это единственное творение» [74, т. 2, с. 226—227]. При этом он подчеркивает, что подобное мнение высказывали не только «самые выдающиеся умы прошлых веков», но и «даже

некоторые наши современники» [*там же*], возможно, имея в виду поэму Пьер-Анджело Мандзолли «Зодиак жизни», многократно издававшуюся в те годы во Франции.

Итак, знание — возможно, истина — постижима, но истина всегда относительна, а познание представляет собой не данность, не готовый результат, а непрерывный процесс. В этом суть Монтенпева скептицизма, и в этом огромное освободительное значение его философии. Учение Монтеня о познании оптимистично: «...ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие. Человек столь же способен познать все, как и отдельные вещи», — заключает он, опровергая приведенное им ранее мнение Теофраста [74, т. 2, с. 269].

Процесс познания предстает в «Опытах» как бесконечное развитие — пусть «беспорядочное, но непрерывное движение вперед, но неизведанным путем и к неясной цели» [74, т. 3, с. 360]. «Я убедился на опыте, — пишет он в самой «скептической» главе своей книги, в «Апологии Раймунда Себундского», — что то, чего не удалось достичь одному, удастся другому, что то, что осталось неизвестным одному веку, разъяснится в следующем; что науки и искусства не отпадают сразу в готовую форму, а образуются и развиваются постепенно, путем повторной и многократной обработки и отделки...» [74, т. 2, с. 269]. Бесконечность познания — и в бесконечности объекта, познаваемого мира, и в бесконечной неудовлетворенности познающего ума, стремящегося ко все более совершенному знанию: «Если мы бываем довольны тем, что другие или мы сами добыли в этой погоне за знанием, то лишь по слабости наших способностей: человек более пытливого ума не будет доволен. За ним пойдет кто-то другой (пойдем и мы сами), открывая новые пути. Пытливости нашей нет конца: конец на том свете. Удовлетворение ума — признак его ограниченности или усталости. Ни один благородный ум не остановится по своей воле на достигнутом: он всегда станет притязать на большее и выбиваться из сил, и рваться к недостижимому» [74, т. 3, с. 359] — этот гимн дерзновению человеческого разума, неустанно стремящегося к познанию, достойно завершает (в последней главе «Опытов») философию познания Мишеля Монтеня и раскрывает подлинный смысл его скептицизма, расчи-

щающего дорогу свободному от вековых предрассудков, самостоятельному человеческому знанию.

Итак, провозглашение в «Апологии Раймунда Себундского» слабости и ничтожества человеческого разума оборачивается гимном познающему разуму. Так же точно обстоит дело и с многократно утверждаемым в «Апологии» тезисом о «ничтожестве» человека.

**Критика
антропоцентризма**

«Человек самое злополучное и хрупкое создание и тем не менее самое высокомерное» — это изречение

Плиния Старшего Монтень не только многократно цитирует в «Опытах»; наряду с другими изречениями мудрецов оно украшало стены его библиотеки [74, т. 2, с. 143]. С ним соседствовала цитата из книги Иисуса сына Сирахова: «Чем гордится земля и пепел? Чем ты кичишься?» А в другом месте Писания сказано, продолжает Монтень (и эта цитата также была выгравирована у него в башне): «Бог сделал человека подобным тени; кто сможет судить о ней, когда с заходом солнца она исчезнет?» [там же, с. 197]. Так в книге одного из величайших философов-гуманистов звучат высказывания, вполне, казалось бы, уместные в средневековых теологических трактатах о презрении к миру и о ничтожестве человека. Что это? Возврат к средневековью или умелая маскировка гуманистических воззрений? Но подобная маскировка, быть может, вынужденная в печатной книге, не выглядела ли бы величайшим лицемерием, будучи доведенной до кабинета мыслителя?

В действительности дело обстоит много сложнее. Полемика Монтеня направлена против антропоцентризма, и в этом главная суть его учения о человеке. Против антропоцентризма христианского, теологического, согласно которому человек — венец творения, ради которого создан мир, но который, будучи греховен, нуждается в божественном искуплении и благодати для достижения вечного спасения, сам же по себе — бессилен и ничтожен. И одновременно против антропоцентризма гуманистического, в духе неоплатоников Флорентийской академии, согласно которому человек есть центральное звено в иерархической «цепи» мироздания.

Монтень решительно отвергает всякую попытку представить человека в качестве центра мироздания, главного звена космической иерархии. Он развенчивает гуманистический миф о человеке, учение о «божествен-

ности» человека. Автор «Опытов» возмущен тем, что человек «мнит себя стоящим выше Луны и попирающим небо. По суетности того же воображения он равняет себя с богом, приписывает себе божественные способности...» [74, т. 2, с. 143].

«Кто уверил человека,— пишет Монтень в «Апологии Раймунда Себундского»,— что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный рокот безбрежного моря,— что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам» [там же, с. 141]. «Кто уверил?» — вопрос скорее риторический: ортодоксальные богословы ссылались на Книгу Бытия, и в христианском антропоцентризме заключалась немалая доля аргументации «Естественного богословия» Раймунда Себундского. А вот усомниться в этом решались немногие; одним из первых в XVI в. был автор «Зодиака жизни» и, вероятно, независимо от него, но тем же путем и гораздо более последовательно пошел Мишель Монтень. Против этих «вздорных притязаний» как средневековой, так и гуманистической антропологии, против учения о человеке как центре космической иерархии и направлена полемика Монтеня, его стремление «несколько развенчать» человека [см. там же, с. 186—187].

«Развенчание» это не есть принижение человеческого достоинства. Человек в антропологии Монтеня изымается из предустановленной богом сверхъестественной иерархии ценностей и возвращается матери-природе как одно из ее порождений, как ее неразрывная часть.

«Когда я играю со своей кошкой, кто знает, не забавляется ли скорее она мною, нежели я ею?» [там же, с. 144]. В этом парадоксальном и неожиданном замечании — парадоксальном, но чрезвычайно характерном для «шаловливой» философии Мишеля Монтеня, выражено глубочайшее содержание его антропологии, отказ рассматривать мир исключительно с точки зрения человека как венца и перла божественного творения.

Полемика Монтеня против антропоцентризма двусторонняя: она означает одновременно и подчинение человека общим естественным закономерностям, и отказ видеть в нем предмет исключительных забот божественного промысла. Человек как часть природы не может претендовать на особое попечение бога-промыслителя:

мир вращается не для него и не вокруг него, ни богу, ни природе нет дела до судеб не только отдельно человека, но и всего человечества. Только «по суетности воображения» человек «равняет себя с богом, приписывает себе божественные способности, отличает и выделяет себя из множества других созданий, преуменьшает возможности животных, своих собратьев и сотоварищей...» [там же, с. 143].

Подобное сближение человека с животными не означает в глазах Монтеня его «принижения» прежде всего потому, что в мире природы нет вообще иерархии. Подчеркивание черт сходства в поведении человека и животных не есть унижение человека: поняв свою связь с миром природы, свое единство со всем живым, человек должен «признать этот порядок и подчиниться ему», ибо в мире природы он «не имеет никаких подлинных и существенных преимуществ или прерогатив» [там же, с. 151—152].

«Все сказанное мною,— формулирует свой вывод Монтень,— должно подтвердить сходство между положением человека и положением животных, связав человека со всей остальной массой живых существ. Человек не выше и не ниже других...» [там же, с. 151].

Истинное достоинство человека — не в возвышении его от природного до божественного состояния, а в осознании себя частицей величественной, вечной и постоянно изменчивой природы. И если «все, что существует в подлунном мире, как утверждает мудрец, подчинено одному и тому же закону и имеет одинаковую судьбу» [там же], то необходимо осознать, что, подобно всему сущему, человек подчинен «общим законам» природы [см. там же, с. 179].

Это означает, в свою очередь, новую трактовку Монтенем, по сравнению с гуманистической традицией фичинианской школы, проблемы человеческой свободы. Свобода заключена не в особом, иерархическом или внеиерархическом положении человека, не в повиновении этой иерархии и не в нарушении ее: поскольку существование иерархии вообще отвергается в философии Монтеня, свобода человека может осуществиться лишь в признании природного закона, в том, чтобы жить и действовать согласно ему: «Почетнее быть выпущденным действовать по естественной и неизбежной необходимости — и это ближе к божеству — чем действовать по

случайной и безрассудной свободе; да и гораздо спокойнее предоставить бразды нашего поведения не нам, а природе» [там же, с. 152]. Здесь особенно существенно замечание о «близости божеству», несомненно, носящее полемический характер.

Критика теологии Дело в том, что разрушение иерархического представления о мире, отказ от антропоцентризма ведет к коренному пересмотру всей картины мира и новому пониманию «бога», «божественности» вообще. Ибо если человек не есть предмет особых забот бога, то и бог в таком случае, будучи избавлен от роли промыслителя, заботящегося о делах людей, сливается с безличным и чуждым человеческим страстям и заботам природным началом. Нельзя не только обожествлять человека, но и очеловечивать бога: оборотной стороной борьбы Монтеня с антропоцентризмом является его полемика против свойственных религии антропоморфных представлений о боге.

Прежде всего Монтень отвергает всякие попытки приписывать богу человеческие черты: в этом плане не имеют никакого разумного смысла все рассуждения о божественных атрибутах, о могуществе, совершенстве, благости, разумности бога — ни приписывая богу человеческие свойства, ни отказывая ему в них, говорит Монтень, мы не выходим за рамки конечного человеческого существования и, прилагая к богу эти определения, делаем это «по собственной мерке» [см. там же, с. 234]. К постижению божества нельзя прийти «через нас», утверждает Монтень, «это слишком низменный путь» [там же, с. 235]. Но ничуть не большей достоверностью обладает и путь восхождения к совершенству творца от совершенства творения: космологические доказательства в духе Фомы Аквинского и «Естественного богословия» Раймунда Себундского ничуть не более состоятельны. Наши заключения не могут «связывать и сковывать» первопричину бытия [там же].

«Что может быть нелепее, — утверждает Монтень, отвергая тем самым не только ортодоксальное католическое богословие, но и все доводы «положительных» религий, — чем желать представить себе бога с помощью наших уподоблений и догадок; или пытаться подчинить его и мир нашим законам и мерить их нашими силами; или пользоваться в применении к божеству той крупницей способностей, которые ему угодно было уделить че-

ловеческой природе; или желать низвести его на землю и сделать столь же тленным и жалким, как мы сами, только потому, что мы не в состоянии простереть своих взоров до его светлого престола?» [там же, с 213].

Но дело не только в непознаваемости бога. Главное, что бог не имеет никакого отношения к делам и поступкам людей. Монтень отбрасывает представление о божепромыслителе. Он с сочувствием приводит суждение Эпикура, согласно которому «блаженное и вечное существо само не имеет обязанностей и ни на кого их не налагает» [там же, с 232]. Если божественный промысел и существует, то лишь в виде самого общего природного закона, не имеющего касательства к человеческим заботам: «Как будто для бога имеет больше значения сокрушить империю, чем шлохнуть листок на дереве!»—воскликает Монтень, отвергая вымыслы религий о непосредственном вмешательстве бога в мирские дела. «Его рука управляет всем с одинаковой твердостью,—говорит автор «Опытов» о неумолимом и безличном божественном «закоше», совпадающем, таким образом, с природной необходимостью — Наши интересы не имеют при этом никакого значения, наши побуждения и оценки его не трогают» [там же]. Но если дело обстоит так, то это значит, что не только человек мал и ничтожен перед лицом божественного величия,—меняется не только отношение бога к человеку, но и человека к богу, а из этого следует и совершенно иное, не совместимое с религиозным провиденциализмом, понимание самого бога. Богу нет до нас дела, точно так же, как и природе Монтень приходит к заключению, в котором место бога вполне естественно занимает природа: «Но кто способен представить себе, как на картине, великий облик нашей матери-природы, во всем ее царственном великолепии; кто умеет читать ее бесконечно изменчивые и разнообразные черты; кто ощущает себя,—и не только себя, но и целое королевство,—как крошечную, едва приметную крапинку в ее необъятном целом, только тот способен оценивать вещи в соответствии с их действительными размерами» [74, т. 1, с. 201].

Не случайно при переиздании **Религия как «обычай»** «Опытов» Монтень заменил в 27-й главе 1-й книги выражение «бесконечное могущество бога» словами «бесконечное могущество природы» [см. 17, с 193] Впрочем, подобная замена свидетельст-

вовала не столько об эволюции воззрений мыслителя, сколько о стремлении к более точной формулировке своей позиции, которая вела к решительному разрыву с религией. И если Монтень подобный разрыв не провозглашает прямо, то не только из осторожности, но прежде всего из соображений социального порядка. Религия и теология как объяснение мироустройства ему не нужны, их он отвергает. Но религия как форма общественного сознания есть данность, с которой должен считаться философ. Автор «Опытов» достаточно откровенно говорит, что считает все существующие формы религии общественным установлением, пародным обычаем. Ни одна из них не обладает преимущественными доказательствами истинности. Единственным действительным признаком истинной веры «должна бы быть христианская добродетель», нравственное учение христианства. Ибо «все остальные признаки одинаковы у всех религий: чаяния, вера, чудесные события, обряды, покаяния, мученичества» [74, т. 2, с. 131]. Итак, принципиальных различий между религиями нет, но и единственное возможное преимущество христианства на поверку оказывается столь же несостоятельным, как и все остальное. Ибо на практике христиане не только не превосходят иноверцев в нравственном отношении, но решительно уступают многим из них. И тут Монтень берет факты из богатейшего опыта современности. Он говорит и о жестокости христианских завоевателей в Америке, где они подвергали намного превосходивших их в моральном отношении туземцев чудовищным мучениям. Он говорит и о зверствах инквизиции на Пиренейском полуострове, и о жестокости, проявленной в борьбе за «истинную веру» фанатичными сторонниками католицизма и гугенотами; причем вера оказывалась лишь чисто внешним прикрытием самых жестоких инстинктов и корыстных интересов борющихся сторон.

Не менее разительным подтверждением лицемерия христианской морали в практике католической церкви представлялась Монтеню и охватившая у него на глазах значительную часть Западной Европы «охота за ведьмами». Массовые преследования и казни, опиравшиеся на самое грубое суеверие, вызвали резкое чувство протеста лишь у немногих современников, и Монтень принадлежал к их числу. Отвергая как недостоверные рассказы о ведовстве, он писал: «Во всяком случае, за-

живо поджаривать человека из-за своих домыслов — значит придавать им слишком большую цену» [74, т. 3, с. 318].

Монтень резко отвергает веру в чудеса: «Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно» [74, т. 1, с. 141]; говорит «о грубом обмане, лежащем в основе многих религий и одурачившем столько великих народов и умных людей» [*там же*, с. 140—141].

Но религия, будучи «собственным измышлением» людей, не обладающая никакими несомненными признаками, свободомыслия Пьетро Помпонацин, его предшествование и оправдание Она есть «закон», вымышленный людьми в качестве силы, пригодной для скрепления человеческого сообщества [см. 17, с. 139]. Так, Платон, выступая «как законодатель» (а не как философ, стремящийся к истине), «не стесняясь, уснащает свое изложение самыми фантастическими измышлениями, весьма полезными для народа, но смешными в его собственных глазах» [74, т. 2, с. 212]. В своем понимании религии Монтень следует линии «падуанского», т. е. итальянского, пропитанного аверроистскими традициями, свободомыслия Пьетро Помпонацин, его предшественников и последователей.

Будучи обычаем страны, народа, общественной традицией, религия обладает авторитетом для тех, кто ее придерживается, — не в силу убедительности или истинности ее положений, а единственно благодаря ее общепринятости: «Истинной религией для каждого является та, которая охраняется обычаем той страны, где он родился» [*там же*, с. 292]. Отбросив веру в божественное откровение как источник «истинной веры», Монтень заявляет: «Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами или немцами» [*там же*, с. 135]. Именно в силу этих причин остается христианином — и католиком — автор «Опытов» Он слишком хорошо убедился на опыте «религиозных» войн, принесших неисчислимые бедствия его отечеству, во вредных последствиях резких персмен в установленных обычае религиозных верованиях народа. Мудрые люди ищут о религии, говорит он, не руководствуясь поиском истины, но «ради пользы общества», и он считает такое поведение благоразумным, «ибо они не хотели разоблачать

обычные мнения, опасаясь вызвать этим смуту и нарушить повиновение законам и обычаям своей страны» [там же, с. 212]. Свободомыслие Монтеня аристократично: оно может быть уделом избранных натур, способных руководствоваться в повседневной жизни предписаниями разума. Народу нужна религия. Он не выступает открыто против общепринятых религиозных воззрений по той же причине, по которой он воздержался от посмертного опубликования антитиранического, республиканского трактата своего любимого друга Этьена де Ла-Бозеи «Рассуждение о добровольном рабстве» и его же «Мемуаров, касающихся волнений в связи с январским эдиктом 1562 года», опасаясь «подвергнуть их действию резкого и буйного ветра теперешней непогоды» [63, с. 141]. В обстановке гражданских войн нападки на единоличное правление, считал он, могли быть использованы во вред королевской власти, а стало быть, в тех обстоятельствах — во вред единству Франции.

Этическое учение Монтеня

Религиозный скептицизм Монтеня, признание им за религией лишь роли традиции и обычая, ведут к отказу строить на религиозных предписаниях человеческую нравственность. «В делах человеческих,— говорит он, оспаривая реформационное учение об «оправдании всрой», согласно которому «божественному правосудию от нас ничего не надо кроме веры, даже без добрых нравов»,— отчетливо проявляется, как бесконечно мало общего имеют между собой благочестие и совесть» [74, т. 3, с. 349].

Между тем именно нравственная природа человека, законы человеческой нравственности—главнейший предмет «Опытов»; все остальные затронутые им проблемы существенны для него лишь в той мере, в какой решение их может способствовать выработке разумной практической морали. Философия Монтеня, прежде всего этика,— учение о разумной, добродетельной жизни.

Нравственное учение Монтень считает необходимым строить на природных основаниях. Ни религия, ни обычай разных народов не могут здесь послужить выработке правильного поведения: обычай эти столь же неразумны, традиционны, как и религиозные верования. Перечисление обычаев разных народов, служащее доказательству относительности существующих представ-

лений, занимает у Монтеня много страниц. Это не ведет, однако, к нравственному релятивизму, а лишь к признанию относительности человеческих представлений о добре и зле в применении к обыденной повседневной жизни, их зависимости от обстоятельств и условий существования народов.

Поскольку цель всякой истинной философии — добродетель, учение о ней должно составлять основу жизненного поведения человека. Но добродетель, о которой печется Монтень, не имеет ничего общего с отвлеченным и суровым представлением о ней, пасаждаемым аскетической фанатической религиозностью и оторванной от жизни схоластикой.

Подлинная добродетель, замечает Монтень, «пребывает вовсе не где-то, как утверждают схоласты, на вершине крутой, отвесной и неприступной горы...» [74, т. 1, с. 205]. Автор «Опытов» вообще отвергает бесплодное отвлеченное теоретизирование по поводу этических проблем, чуждое заботам действительной жизни. Школяры Сорбонны, не без сарказма замечает он, успевают переболеть сифилисом, прежде чем «дойдут» по программе университетской философии до учения Аристотеля о необходимости воздержания. Не меньшую прощью вызывает у него «чересчур хитроумный» подход этической философии к проблемам жизни; главное, что подход этот — «чересчур искусственный и резко отличающийся от общепринятого и естественного» [74, т. 3, с. 119]. Что общего имеет житейский опыт юности («Мой паж, — замечает Монтень, — отлично знаком с любовью и кое-что понимает в ней») с теоретическими трактатами о любви Марсилио Фичино, Льва Еврея и всей платонической школы: «У них говорится о нем, его мыслях, его поступках, но он тут решительно ничего не уразумет». Место абстрактных рассуждений должен занять внимательный анализ действительных душевных движений человека: «Я бы оприродил науку, как они онаучивают природу» [там же].

Отвергая вымышленный схоластами и аскетами «глупый и ни на что не похожий образ, упылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель», превращенную «в пугало, устрашающее род человеческий», Монтень противопоставляет ей новый гуманистический нравственный идеал, призывая говорить о добродетели «прекрасной, торжествующей, любвеобильной,

кроткой, но вместе с тем и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету». Эта подлинная добродетель имеет «своим путеводителем природу, а спутником счастье и наслаждение» [74, т. 1, с. 206].

Строящаяся на природных основаниях нравственность исходит из нерасторжимого единства души и тела, физической и духовной природы человека, имея в виду благо и счастье человека как целого. Благо человека не есть благо души, противопоставляемой телу. Душа зависит от тела, связана с ним не только в своей познавательной способности: все ее действия осуществляются «с помощью различных частей тела» [74, т. 2, с. 253]. Признание этого существенного единства составляет основу не только теории познания, но и этического учения Монтеня: «Кто хочет разъединить главнейшие составляющие нас части... те глубоко неправы» [там же, с. 365],— утверждает он и подчеркивает, что все действия души, в том числе и те, которые относятся к области нравственности, «следует рассматривать здесь, нас на земле, а не в другом месте» [там же, с. 255]. Таким образом, цель этической теории Монтеня — земная, посясторонняя человеческая нравственность, а не вечное спасение.

В этике Монтеня нет места учению о бессмертии души — этому главнейшему основанию религиозной нравственности. «Признаем чистосердечно, что бессмертие души обещают нам только бог и религия, ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом» — этот вывод Монтеня направлен не только против попыток «рационального», в духе томизма, обоснования с помощью идеалистически истолкованной философии Аристотеля, против доказательства личного бессмертия [там же, с. 261]. Для Монтеня отсутствие «природных» и «разумных» доводов в пользу бессмертия означает отсутствие таких доводов вообще, а религиозное «обетование» не выходит за пределы принятого обычая и распространенного поверия. Существеннее иное: все учение о нравственности Монтень строит без учета загробного существования.

Природа учит человека видеть в неизбежной смерти всего живого «одно из звеньев управляющего Вселенной порядка» [74, т. 1, с. 118]. Разделение души и тела

«есть смерть и разрушение нашего существа» [74, т. 2, с. 221]. Смешны и нелепы притязания человека на то, чтобы вырваться за пределы единого для всего сущего нерушимого мирового закона возникновения и гибели, жизни и смерти. «То время, что остается после вас,— наставляет людей в «Опытах» Природа,— не более ваше, чем то, что протекло до вашего рождения; и ваше дело тут сторона» [74, т. 1, с. 119]. Стало быть, нравственность должна строиться не в надежде и уповании на какое-то иное посмертное существование: суть ее в том, чтобы определить правильное, разумное поведение человека здесь, на земле, в отведенное ему краткое время. «Где бы ни окончилась ваша жизнь, там ей и конец» [*там же*]. В буквальном переводе заключение этой фразы звучит: «тут она и вся».

Именно поэтому человек должен отвергнуть аскетическое презрение к земной жизни как «нелепое чувство», ибо «в конечном счете она — все, что у нас есть, она — все наше бытие» [74, т. 2, с. 30] или, как сказано в ином, несколько менее гладком, но более точном переводе, она есть «это наше бытие, это наше все» [6, с. 312]. «Таковы благие наставления нашей родительницы — природы», — заключает Монтень [74, т. 1, с. 120], и в этом выводе важно каждое слово: и то, что наставления относительно единственности земной жизни человека вложены им в уста природы, и то, что она именуется матерью рода человеческого и к ней восходит построение нравственного учения, и, наконец, то, что наставления эти, отнимающие у человека обещанное ему религией и богом посмертное существование, названы здесь благими. Отрицание бессмертия души не только не разрушает нравственность, но и способствует построению нравственности более высокой, основанной на разуме — том разуме, «который разглядел в душе Сократа последние складки порочности, заставил его покориться людям и богам, властвующим в его родном городе, и мужественно встретить смерть, притом не потому, что душа его бессмертна, а именно потому, что сам он смертен» [74, т. 3, с. 349].

Цель добродетели, диктуемая природой, — «хорошо и согласно всем естественным законам прожить эту жизнь», «должным образом выполнить свое человеческое назначение». Жизнерадостной эпикурейской этике Монтеня чуждо аскетическое отвращение к миру, к

жизни, к земным благам и наслаждениям, всякого рода «презрение к своему естеству», которое он именует «самой зверской из наших болезней» [там же, с. 412].

«Мне, преданному земной жизни,—говорит он,—враждебна бесчеловечная мудрость, стремящаяся заставить нас презирать и ненавидеть заботу о своем теле». Эпикурейская позиция Монтеня требует признания законности и естественности наслаждения, благодарного принятия всего, чем одарила человека мать-природа. Это она установила закон, согласно которому то, что полезно человеку, доставляет ему также и удовольствие. Разумеется, речь идет не о бездумном гедонизме, не о том, чтобы предаваться одним лишь чувственным удовольствиям,—наслаждение означает, по Монтеню, прежде всего разумное пользование благами жизни: «Я полагаю, что пренебрегать всеми естественными наслаждениями так же неправильно, как и слишком страстно предаваться им» [там же, с. 407]. Человеческая жизнь должна быть многосторонней и цельной, она включает в себя как обязательное условие не только одни радости и удовольствия, но и страдание—не страдание как цель, как способ искупления первородного греха, а как неизбежную часть полноценной деятельной жизни: «Страдание тоже должно занять свое место в жизни человека. Человек не всегда должен избегать боли, и не всегда должен стремиться к наслаждению» [74, т. 2, с. 191]. Принятие жизни во всей ее сложности, достойное перенесение страданий тела и духа, мужественное исполнение своего земного предназначения—такова позиция истинного философа. Образец подобного нравственного поведения Монтень обнаруживает в жизни крестьян: «Наименее недостойным представляется мне то сословие, которое по причине своей простоты занимает последнее место; больше того, его жизнь кажется мне наиболее упорядоченной: нравы и речи крестьян я, как правило, нахожу более отвечающими предписаниям истинной философии, чем нравы и речи наших присяжных философов» [там же, с. 393]. Известно, что это замечание Монтеня вызвало особенное восхищение Льва Толстого, включившего его изложение в свой «Круг чтения».

Этика Монтеня индивидуалистична, и он постоянно, порой полемически заостряя, подчеркивает этот ее

характер. Да и все содержание «Опытов» — размышления о себе, о своей жизни — тому свидетельство. С целью отстоять независимость и самостоятельность человеческой личности он покушается даже на требования христианской морали: «От кого-то отец мой слышал, — заявляет он, — что ради ближнего нужно забывать о себе, и что частное не идет ни в какое сравнение с общим. Большинство распространенных в мире правил и наставлений ставит себе задачей извлечь нас из нашего уединения и выгнать на площадь, дабы мы трудились на благо обществу. Они задуманы с тем, чтобы, оказав на людей благотворное действие, принудить их отвернуться и отвлечься от своего Я» [74, т. 3, с. 284].

Индивидуализм Монтеня противостоит как общественному лицемерию, благодаря которому требование жить «для общества» оказывается лишь маской, прикрывающей эгоистические корыстные интересы и потребительское отношение к другому человеку, используемому в личных интересах, так и против остатков средневековой сословно-корпоративной нравственности, признающей человека не личностью, а частью традиционного сообщества. Но Монтень идет и дальше. Он оспаривает линию поведения даже и тех людей, которые искренне преданы общему интересу, и иронически восклицает: «Нам мало страха за свою жизнь, так давайте же трепетать еще за жизнь наших жен, детей, домочадцев! Нам мало хлопот с нашими собственными делами, так давайте же мучиться и ломать себе голову из-за дел наших друзей и соседей!.. Мы жили достаточно для других, проживем же для себя хотя бы остаток жизни. Сосредоточим на себе и на своем собственном благе все наши помыслы и намерения» [74, т. 1, с. 303].

Эта индивидуалистическая позиция не означает противопоставления индивидуума обществу или другим людям. Дело не только в личной биографии Монтеня, нам достаточно хорошо известной: активный общественный деятель, вернувшийся из итальянского путешествия немедленно после избрания его мэром Бордо (да и сам факт избрания находящегося в отъезде согражданина свидетельствует отнюдь не о репутации человека, чуждого общественным интересам); преданный сын, заботливый семьянин — Монтень никак не был замкнутым в

себе эгоистом. Но создание новой системы нравственности требовало преодоления груза лицемерных и традиционных представлений, требовало прежде всего освобождения человеческой личности, признания ее самоценности. Справедливы замечания исследователей о буржуазном характере индивидуалистической этики Монтеня, возникновение которой они связывают с первыми шагами буржуазных общественных отношений [см. 17]. Но это помогает нам понять генезис индивидуализма Монтеня, а не его историческую перспективу. Освобождение человеческой личности имело огромное историческое значение и далеко выходило за конкретные исторические и социальные рамки своего времени.

Главное в этике Монтеня — признание самодостаточности человеческой жизни, цель которой — не вне ее, а в ней самой. Результат жизни, подчеркивает он, не творения человека и не его деяния, хотя и те, и другие имеют значение и смысл. Но «лучшее наше творение — жизнь согласно разуму» [74, т. 3, с. 409]. Таким образом, именно нравственное содержание придает смысл и оправдание человеческой жизни. Жизнь — не орудие спасения и искупления первородного греха, она и не орудие каких-то иных, превышающих самого человека целей, — она в себе самой должна получить достойный смысл и оправдание. И в выработке этого смысла человек должен опираться на самого себя, в себе самом находить опору подлинно нравственного поведения. Автономная, независимая от господствующих мнений и предрассудков, нравственная позиция есть высшее достижение человека. Это позиция, не требующая награды ни в загробном мире, ни на земле, но заставляющая действовать по самостоятельному выбору, объединяя в своем поведении интересы личности и других людей, личности и общества. Ибо полезной обществу и другим людям может быть, по Монтеню, только суверенная личность.

Воззрения Монтеня оказали значительное влияние на последующее развитие европейской философской мысли. Провозгласив опыт основой человеческого знания, он оказал воздействие на разработку эмпирического метода в философии Ф. Бэкона. Его эпикуреизм получил дальнейшее развитие в творчестве П. Гассенди. Рационализм Монтеня, его борьба против господствующих в обществе предрассудков нашли продолжение в

мировоззрения Р. Декарта. Мощное воздействие идей Монтеня сказалось и в той полемике, которую вели с ним защитники религиозного спиритуализма — Б. Паскаль, Н. Мальбранш, Ж. Боссюэ. Скептицизм Монтеня оказал во многом определяющее воздействие на П. Бейля; автора «Опытов» высоко ценили деятели французского Просвещения. А его этика, его глубокий анализ человека — все это явилось достоянием европейской культуры вплоть до наших дней: достаточно вспомнить, что «Опыты» — одна из любимых книг А. С. Пушкина и Л. Н. Толстого.

**ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ
БЕРНАДИНО ТЕЛЕЗИО**



**Переход
к натурфилософии**

К середине XVI в. гуманистическая традиция и неоплатонизм фиччининской школы изживают себя. Ставший достоянием литераторов, гуманистический неоплатонизм становится украшением княжеских дворов раздробленной Италии и находит популярное выражение в изящных и малосодержательных трактатах о любви, в угонченной любовной лирике эпигонов Петрарки. Разумеется, следы воздействия гуманизма и неоплатонической традиции обнаружатся и в последующем развитии ренессансной философской мысли. Однако и содержание и метод философии второй половины XVI — начала XVII в. иные: возникает натурфилософия.

Уже у Пьетро Помпонаци мы обнаруживаем тенденцию преодоления университетского аристотелизма и вы-

хода к постановке и решению натурфилософских проблем. Платоник Пьер-Анджело Манцолли в заключительных космологических разделах поэмы «Зодиак жизни» подходит к созданию типично натурфилософской, пантеистической картины мира. Преодоление гуманистического и неоплатонического антропоцентризма характерно и для философии Мишеля Монтеня: его подход к проблемам человека и его места в мире явно свидетельствует о натурфилософской тенденции.

Натурфилософия становится определяющим движением философской мысли на заключительном этапе Возрождения. Ее отличает не только предмет рассмотрения — прежде всего собственно «философия природы», но и метод подхода к основным проблемам философии. Сами мыслители называли себя «натуральными философами», подчеркивая этим, что рассматривают и космос и человека с точки зрения автономии природы, вне теологии и схоластической книжной традиции. Натурфилософия использовала во всей полноте возрожденное гуманистами античное философское наследие, прежде всего философию «досократиков», но также и платонизм, и отвергаемый ею в его схоластической форме аристотелизм. Через головы гуманистов она обратилась и к философской мысли средневековья, в особенности к неортодоксальным, авероистским и неоплатоническим, пантеистическим течениям. Опираясь на достижения возникающих в эту эпоху в борьбе со схоластикой естественных наук, исходя из назревших общественных потребностей, натурфилософия стремится создать новую картину мира, свободную не только от авторитета теологии и схоластики, но и от книжной учености гуманизма. Основу ее метода составляет рассмотрение природы исходя из ее «собственных начал», независимо от вне- и сверхприродного вмешательства и от груза книжной учености.

Бернардино Телезио Начало натурфилософии положил Бернардино Телезио (1509—1588). Он родился в Козенце, в Южной Италии, и получил воспитание в доме дяди Антонио Телезио, автора латинских поэм, проникнутых лукрецианским духом; в заключительных стихах одной из них возникал образ магерн-природы: «О всепорождающая природа, создательница людей и вещей, суровая и благодетельная, постоянная

и изменчивая, никому не сродная, неутомимая, плодоносная, самое себя превосходящая красотой, лишь с самою собой состязующаяся, ты и побежденная вновь стяжаешь победу!» [155, т. 2, с. 644].

Знание классического наследия составило основу его философской культуры, и это не могло не способствовать отчуждению его от официальной схоластики в Падуе, где он изучал философию и медицину и где получил в 1535 г. степень доктора философии. На дальнейшее его философское развитие оказали влияние вольные ученые общества, «академии», в недрах которых, подчас в причудливых формах, зарождалось новое экспериментальное естествознание на основе опыта и наблюдения природных явлений. Одна из них, Козентинская, в его родном городе, была особенно знаменита, и господствовавший там дух независимости послужил причиной преследований со стороны церковных властей. Результатом многолетних размышлений явилась собственная натурфилософская система, изложенная Телезио в книге «О природе согласно ее собственным началам» (*De natura juxta propria principia*) — главном его сочинении, вышедшем первым изданием в Риме в 1565 г. и переизданном под названием «О природе вещей согласно ее собственным началам» (*De rerum natura juxta propria principia*) с изменениями, а затем и со значительными дополнениями в 1570 и 1586 гг. Кроме того, Телезио принадлежит ряд небольших научных и философских трактатов по частным вопросам.

**«Собственные
начала»
природы**

Уже в самом названии книги Телезио заключена программа его философии. Здесь и напоминание о материалистической традиции древних, и решительное утверждение нового метода — изучение природы в соответствии с ее собственными началами, заключенными в ней самой и из нее выводимыми. Непосредственное божественное вмешательство в дела природы тем самым заранее исключено и из природы, и из сферы философского анализа. Телезио делает специальное разъяснение: если в его книге не встречается упоминание о вещах «божественных и достойных восхищения», то потому, что автор следовал «лишь ощущениям и природе», «а помимо этого — ничему другому» [212, т. 1, с. 28]. Отвергая, таким образом, богословие, как недоступное разуму и ощущению, Телезио откладывает «по-

знание» бога на будущее взеземное существование. «Довольствуясь этим,— говорит он о познании природных начал,— мы никак не осмеливаемся своими силами и своим разумом исследовать иное, далеко превосходящее остроту нашего духа» [там же, т. 2, с. 758]. Даже приведя в конце космологического раздела книги доказательств бытия божия, Телезио обрывает его на многозначительной фразе: «Но вернемся к нашему исследованию: ибо здесь не место для доказательства, прославления, восхваления и почитания божественной мудрости, благодати и всемогущества» [там же]. Философия освобождается, таким образом, не только от решения теологических задач, но и от всякой связи с богословием и от услужения ему.

Одновременно призыв следовать «собственным началам» означает и полемику со схоластической традицией. Телезио отказывается следовать Аристотелю: «Мы не удовлетворяемся учением Аристотеля, которому вот уже на протяжении многих веков весь род человеческий поклоняется, словно идолу, и выслушивает его, как если бы он был учеником и истолкователем самого бога, с величайшим восхищением и благоговением» [там же, т. 1, с. 669]. Антисхоластическая полемика Телезио направлена против тех, кто «не считает нужным изучать и исследовать природу вещей, но лишь рассматривает, что об этом думал Аристотель. Поэтому не простят нас люди такого образа мыслей, так как мы, если и тратим силы на изучение взглядов Аристотеля, то осмеливаемся и не соглашаться с ним... Мы же подвигнуты именно любовью к истине и поклоняемся ей одной и не можем успокоиться на том, что было сказано древними, ибо долгое время изучали природу вещей» [там же]. Телезио отвергает всякие ссылки на авторитет. Философия должна основываться единственно на разуме и ощущении, «каковым одним только следует придавать веру в изучении природы» [там же, с. 670].

Таким образом, те «начала», о которых идет речь в книге Телезио, должны быть извлечены не из Священного писания, не из творений Стагирита или иных мудрецов древности и вообще не из собственных измышлений философов. В основе философских построений должны лежать непосредственные данные ощущений. «Те, кто до нас исследовали строение этого мира и природу содержащихся в ней вещей,— пишет Телезио,— ничего,

как кажется, не достигли...», и произошло это потому, что, «слишком полагаясь на самих себя, они, рассматривая вещи и их силы, не придавали им, как это следовало, тех величин, способностей и свойств, какими они с очевидностью обладают, но, как бы соревнуясь и соперничая в мудрости с самим Богом, осмелились разумом постичь причины и начала самого мира, и в рвении и самомнении своем считали открытым то, чего не сумели открыть, измышляя мир по своему произволу» [там же, с. 26]. Задачу натурфилософии Телезио видит в выявлении подлинных, действительных свойств вещей и извлечении этих свойств «из самих вещей», с учетом чувственной очевидности. Человеческое знание тогда может достичь вершин, когда «может обнаружить то, что явило ей ощущение и что можно извлечь из подобия вещей, воспринятых чувствами» [там же, с. 28].

**Материя
и активные начала**

Такими выведенными из самой природы началами вещей, отвечающими чувственной очевидности, Телезио считает материю (именуемую им «телесной массой»), что должно подчеркнуть конкретность, реальность телезианской материи в отличие от схоластического «почти ничто») и бестелесные активные силы — тепло и холод. Но если в качестве начал вещей они рассматриваются в отдельности, то в действительности они существуют только в неразрывном единстве: ни одному из этих трех начал не подобает наименование субстанций, но субстанцией они являются лишь все вместе. Материя придает вещам телесность и массу, тепло и холод дают им свойства и формы. Материальное телесное начало вечно и нетленно: «Материя в действительности никогда не погибает и не рождается, но постоянно пребывает во всех вещах» [там же, с. 688]. Эта «телесная масса» не обладает активными свойствами, она «совершенно лишена всякого действия и движения» [там же, с. 50], она неподвижна, невидима и «черна», «как бы мертва».

Активные начала — тепло и холод, борющиеся между собой за обладание материей, «будучи бестелесными, не могут существовать сами по себе». Они «для своего существования нуждаются в телесной массе, из которой состоят абсолютно все сущности» [там же]. В природных вещах вообще «не наблюдается никакое действие, которое бы зависело от бестелесной субстанции, не связанной с каким-либо телом» [там же, с. 691—692].

В мире нет «ни единой точки», которая была бы только массой или только холодом или теплом, «но всегда она представляет и то и другое» [там же, с. 50—52]. Бестелесные активные начала, ведущие между собой непрерывную борьбу за обладание материей, «лишь меняют расположение и состояние материи, но ни в коей мере не упраздняют ни ее природу, ни какое-либо из ее свойств и не порождают на ее месте иную природу...» [там же, с. 58].

Борьба противоположных начал проявляется в противостоянии двух «великих тел» космоса — неба и Земли. Небо есть материя, в которой действует теплое начало, Земля находится в обладании холода. Это противопоставление должно было в соответствии с принципами телезпанской философии объяснить космологическую — вполне традиционную, чуждую коперниканской революции в астрономии — схему: подвижность Солнца, планет и звезд, всей субстанции неба и неподвижность «холодной» Земли. Однако в противоположность Аристотелевой космологии Телезио отвергает противопоставление небесной и земной субстанции как качественно различных видов и сущностей. Для «квинтэссенции», особой «пятой сущности» схоластов, нетленной субстанции неба в философии Телезио места нет. Материальная субстанция неба и Земли едина. Небо столь же телесно, как и Земля: субстанция небесных тел отличается лишь «большой чистотой», «большой тонкостью», приобретаемой ею от воздействия тепла.

Пространство и время

Утверждая физическую, материальную однородность Вселенной, отбрасывая качественное противопоставление небесного и земного мира (лежавшее в основе и теологического их противопоставления), Телезио выдвигает положение об однородности пространства в противовес как перипатетическому учению о системе «естественных» мест физических тел, так и иерархическому построению мирового пространства. Он настаивает на существовании пустоты, понимая ее не как абсолютно незаполненное пространство, а как пространство-вместитель, отличающееся от заполняющих его тел. Пространство есть условие существования вещей, их «восприимчив», независимый от них и постоянно тождественный самому себе [см. 212, т. 1, с. 190]. «Может существовать и действительно существует пространство, отличное от

массы вещей» [там же, с. 194]. Оно вполне бестелесно, «неспособно ни к какому действию»; оно есть некая «расположенность к восприятию вещей»; в нем нет ни сходства, ни различия с вещами, ни противоположности им; оно «глубоко отлично от всех и ни в чем не разнится от самого себя, но тождественно себе» и поэтому «в любой своей части с готовностью воспринимает любую вещь», будучи «местом всех вещей» [там же, с. 198]. Учение о физической однородности пространства, о единстве пространства и заполняющей его материальной субстанции пролагало путь новой космологии.

Соглашаясь с Аристотелем, что восприятие времени связано с движением и изменением тел, Телезио оспаривает его вывод, что «время не существует без движения и изменения» [там же, с. 224]. Главное для него — объективность времени; время как длительность «совершенно не зависит от движения, но существует само по себе и находит условия своего бытия в себе самом, а не в движении» [там же, с. 226]. Понятию времени как меры движения Телезио противопоставил определение времени как условия существования и движения, и самих тел как ««объективной» длительности» — «не сверх которой и не благодаря которой, но в которой происходит движение и изменение» [там же].

Самодвижение

Рассмотрение природы на основе ее «собственных начал» включало и требование поисков внутренних источников движения тел. Перипатетическое «движение от другого», внешний источник движения Телезио отбрасывает и пытается обнаружить причину движения в самой природе, в ее «началах», иначе говоря, раскрыть движение как самодвижение. Однако, поскольку материя, телесная масса в его философии остается началом неподвижным, чуждым движению и изменению, началом движения оказывается одна из борющихся за обладание материей бестелесных сил — тепло. Именно оно является причиной движения как в земном, «подлунном» мире, так и тел небесных. Внешние двигатели перипатетической и схоластической космологии Телезио отвергает, как это сделал до него Пьер-Анджело Мандзолли. Небесные тела движутся «по своей собственной природе», от «своей собственной сущности», ибо они горячие, состоят из огня, а «движение является действием, присущим огню» [211, с. 63]. Поэтому нет нужды в обособленных двигателях небесных

сфер А из этого следует и более существенный и радикальный вывод: из физики и космологии (а в конечном счете и из онтологии) телезланства изгоняется и представление о «неподвижном двигателе» — перводвигателе Аристотеля, отождествленном в схоластике с богом христианства. «Небо, будучи конечным и телесным, не нуждается в этом бестелесном и неподвижном двигателе. Небо, будучи конечным и не подвергаясь изменению от какой-либо противоположности, будет существовать бесконечное время и никогда не прекратит своего движения, никогда не утомится от своего действия, но от него самого будет сохранять свою природу, постоянно набирая силу движения и мощь» [212, т 2, с. 757].

Отказ от неподвижного перводвигателя вел к коренному пересмотру соотношения мира и бога в натурфилософской системе Бернардино Телезио. Он отвергал схоластическое доказательство бытия бога «от движения», ограничиваясь признанием акта творения. Внешне это, на первый взгляд, не меняет дела: при любом из этих двух решений мир рассматривается в качестве божественного творения, более того, доказательству сотворения мира, исходя из гармонии космоса, Телезио уделяет место в своем философском труде. Однако при этом бог оказывается выпесен за пределы физической картины мира. Сотворив мир, природу, бог снабдил все тела силами и свойствами, вполне достаточными для их существования и действия; в дальнейшем божественном вмешательстве в дела природы нет уже никакой необходимости. Природа оказывается автономной, живущей и действующей на основе своих законов. Бог, говорит Телезио, «создал мир не таким, чтобы вещи для своего движения нуждались в повой его воле, но так, чтобы все существа, будучи снабжены от бога собственной природой и способностью к движению, действовали бы каждое в соответствии со своей природой» [там же, с. 168].

Признав акт божественного творения, Телезио в дальнейшем обходится без бога: природа, объясняемая на основе «собственных начал», не нуждается в потустороннем вмешательстве. В таком, действительном по своей сущности, решении проблемы бога и мира проявилась главная натуралистическая тенденция философии Бернардино Телезио.

Из природных начал, не имеющих ничего общего с внешним божественным вмешательством, выводит Телезио и объяснение жизни и сознания. Тепло, являющееся активным началом, причиной движения, лежит в основе того жизненного начала, заключенного во всех живых существах, которое Телезио определяет как «жизненный», «природный дух». Сам термин восходит к средневековой медицине (*spiritus*) и подчеркивает природное происхождение жизни и сознания: он обозначает тончайшую материальную, физическую субстанцию, порождаемую теплом, находящуюся в живом организме, придающую ему способность к познанию и движению и определяющую все жизненные функции. Дух заключен в самой природе живых существ, он «выводится из семени; он один в животном чувствует и движет как всем телом, так и его отдельными частями и управляет всем животным, т. е. осуществляет все действия, которые по общему мнению наиболее свойственны душе» [там же, с. 208—210].

В учении Телезио о «жизненном духе» подчеркивается единство всей живой природы, включая и человека. Отличие «духа» человека от «духа» животных лишь в большей «тонкости», «тепле», «благородстве». Тела человека и животных состоят из тождественных частей, и они «одарены точно такими же способностями и органами для питания и порождения себе подобных». А потому «если мы видим, что у прочих животных дух порождает ощущение и жизнь и несомненно осуществляет действия, свойственные душе, то следует полагать, что таким же образом он осуществляет их и в людях» [там же, с. 216].

Разумная душа во всех своих действиях не свободна от материи, от человеческого тела, она подчинена воздействию природного духа, которому собственно и передаются все духовные функции. Телезио утверждает, что разумная душа (*anima rationalis*), «пока она находится в теле, некоторым образом зависит от него, а потому ее можно считать, в известной мере, телесной. Поскольку люди отличаются друг от друга умом, очевидно, из-за природы, величины, формы всего тела, а особенно головы и мозга, и еще более из-за различия духа, находящегося в отделениях («желудочках», как их именует Телезио. — А. Г.) мозга и их расположения, способность

к разумному познанию не может быть приписана бестелесной или не связанной с телом субстанции» [там же, с 446] Отвергая деление души на части по ее способностям, Телезио настаивает на полнейшем субстанциональном единстве души: придавая способность к жизни, ощущению и движению всему организму, «дух» распространяется во всем теле, он заполняет собой нервную систему человека, и центральным средоточием его является мозг [см. там же, с. 274—284].

Теория познания Телезио последовательно сенсуалистична. В основе всех наших знаний о вещах лежит ощущение, оно не только источник, но и главное орудие познания; все прочие способности души — воображение, рассуждение — не только восходят к нему, но им определяются. Ощущение возникает от восприятия жизненным духом внешних воздействий, исходящих от окружающих вещей и передаваемых как непосредственно, так и при содействии воздуха, а также от внутренних, собственных изменений духа. Собственно интеллектуальное познание возникает в качестве оценки данных ощущения. Ощущение обладает и необходимой способностью к обобщению и является наиболее совершенным и свободным от ошибок способом знания. Все науки основаны на ощущении и исходят из непосредственного опыта. Только он придает основательность и достоверность познанию.

Этика самосохранения

Из человеческой природы, единой со всем материальным миром, выводит Телезио и основания своего этического учения. Он ищет основы духовного и нравственного мира человека в его природе. Поскольку всем вещам в природе, и прежде всего жизненному духу, свойственно стремление к самосохранению, оно же, по мнению Козенциуса, составляет основу и человеческой морали. Из этого стремления следует выводить все человеческие чувства и страсти, оно должно служить главным критерием при определении добродетелей и пороков. Наслаждение порождено чувством самосохранения, страдание приносит то, что ведет к гибели человека. «Нет никаких сомнений, что благо, к достижению которого побуждается и стремится дух, заключается в самосохранении. И не только дух, но и все сущее не может желать и стремиться к иному благу, кроме как к сохранению своей природы, и не может испытывать

ного зла, кроме как своей гибели» [212, т. 3, с. 338]. Этика самосохранения глубоко индивидуалистична, так как речь идет прежде всего о сохранении индивидуума, но она не только не исключает, но предполагает необходимость человеческого сообщества, взаимности и солидарности для защиты «от других животных и от насилия дурных людей» [там же, с. 342].

Обосновав, таким образом, природный характер человеческой души, Телезио делает существенную теологическую оговорку. Наряду с материальной душой, происходящей из семени и тесно связанной с телом, являющейся проявлением того жизненного духа, который роднит человека с природой, в человеке присутствует вторая, «высшая» душа. Эта вторая душа соответствует требованиям схоластического богословия: она сотворена («вдунута» в человека) богом, нематериальна, нетленна, бессмертна. Ее существование Телезио обосновывает стремлением человека к высшему знанию, его социальными качествами, а также этическими соображениями: необходимостью допустить наличие бессмертной души ради возможности посмертного воздаяния.

Необходимость существования этой второй души Телезио объясняет теми отличиями, которые обособляют человека от животного мира. Люди в своих поступках отличаются от животных — они способны пожертвовать личным интересом и пользой и даже пренебречь инстинктом самосохранения ради вещей возвышенных; душа человеческая не удовлетворяется земными благами и стремится к сохранению после гибели тела, и верит в творца как в высшее благо.

«Божественная» душа призвана, таким образом, объяснить особую, социальную природу человека. Ее существование, по Телезио, призвано объяснить те качества человеческого сознания и поведения, которые не могли быть выведены из стремления природного духа к самосохранению. Приятие этой теологической оговорки было в значительной мере обусловлено метафизическим характером натурфилософской системы Телезио. Материальный мир в его философии не знает качественных различий. Жизненный дух, определяющий все проявления жизни в природе, оказался недостаточен для того, чтобы объяснить специфику человеческого сознания, отличие духовного мира человека от животной и растительной жизни.

В учении о «второй», созданной богом, душе человека особенно явно проявилась ограниченность «натурального» подхода к человеку: подчеркнув единство человека с природным миром, Телезио оказался не в состоянии дать, в рамках «собственных начал» природы, объяснение социальной природы человека.

Философия Бернардино Телезио получила широкое распространение еще при жизни мыслителя. Известно, что ее положения явились предметом многочисленных диспутов, где она подвергалась нападкам со стороны охранителей схоластики и томистского богословия. Книга Телезио была переведена на итальянский язык одним из его учеников, а после его смерти вышло составленное другим его учеником, С. Кваттромапи, популярное ее изложение, в котором натуралистические элементы философии Телезио были особенно подчеркнуты.

Еще при жизни Телезио, в 1581 г., в Базеле вышла книга его последователя и земляка Агостино Донни «О природе человека». Бежавший из Италии из-за обвинения в ереси, Донни провел всю жизнь в изгнании, вступив в конфликт и с реформаторами. В его единственном дошедшем до нас сочинении нашла свое развитие телезианская антропология, строящая учение о человеке, о жизни и сознании исключительно на основании «природных начал».

Жизнь и движение, согласно учению Донни, свойственны самой природе, в которой заложена всеобщая способность к ощущению: «Все, существующее по природе, обладает силой ощущения и без него не может существовать» [141, с. 74]. Всем природным вещам присуща способность распознавания других, им подобных и дружественных вещей или враждебных, ибо без этого невозможно осуществить заложенное в природе стремление вещей к самосохранению. Ощущение и есть распознавание воздействий, исходящих от внешнего мира.

Правда, сама по себе материя как косное, неподвижное начало — «вполне груба», но она не существует самостоятельно. Ощущение есть свойство не самой материи, но некоей «бестелесной природы», находящейся в ней [там же, с. 75]. Жизненный дух, составляющий, как и у Телезио, в натурфилософской антропологии А. Донни основу жизни и сознания, есть порождение тепла, одного из двух природных начал, ведущих постоянную борьбу

за обладание материей. Благодаря воздействию этого начала движения и жизни дух образуется в недрах материи, в теле. Субстанция духа есть по происхождению своему и свойствам тоже телесная субстанция. Это тончайшее и легчайшее вещество, порождаемое в результате действия тепла. «Дух» един во всей одушевленной природе и служит основой движения и ощущения, жизни и сознания. В натуралистически трактованном духе и заключена, согласно А. Дони, сущность человеческой природы.

Природный «жизненный дух» (spiritus) вырабатывается в кровеносных сосудах в виде легкой и тонкой материи, которую Дони называет «цвет крови»: это высший результат деятельности организма, подобный пару, но еще более тонкий и легкий. Он и есть субстанция, дающая жизнь телу: «Его одного и следует полагать живущим в теле, и жизнь одушевленных существ есть жизнь этого духа» [там же, с. 73]. Этот дух «и есть душа», он по природе своей способен к самодвижению: «Действительно, утверждение, что душа не может существовать без тела, есть высказывание невежд», это суждение бессмысленно, так как душа совпадает с духом, а «дух — телесен» [там же, с. 37]. Итак, душа человека едина и телесна, поскольку отождествлена с «жизненным духом» — телесной субстанцией. Человека Дони рассматривает как «живое тело», в органическом единстве тела и духа, т. е. как тело, способное к жизненным действиям.

Жизненный дух обладает «природой, способной к движению»; это тепло, бестелесное начало, придающее способность к движению, которая составляет его «внутреннюю силу». Им же определяется свойственная всему живому (т. е. в конечном счете всей одушевленной природе), и прежде всего и в наибольшей степени человеку, познавательная способность. Дух ощущает, чувствует благодаря воздействию окужающих предметов. Но он воспринимает также и свое внутреннее движение, определяемое Дони как «аффект», как ощущение своего собственного внутреннего состояния. Жизнь невозможна без сознания самой жизни. Живая природа не может осуществлять свои действия, не осознавая их, и в этом заключается «внутреннее ощущение» духа.

Все способности и действия человеческого сознания — воображение, воспоминание, мышление, рассу-

дение, память — выводятся в теории познания Агостино Дони из ощущения. Между ними нет существенного разрыва и качественных различий, они принципиально однородны и сводятся в конечном счете к двум действиям духа — движению и ощущению. Ощущение есть возбуждение духа в результате движения, внешнего воздействия: «Все вещи касаются духа (ибо ничто не может быть воспринято без прикосновения) и движут его» [там же, с. 102].

Ощущение есть, таким образом, восприятие изменений и движения извне. К нему не только восходят, но и сводятся все остальные действия в процессе познания. Воображение (*imaginatio*) и воспоминание (*recogitatio*) суть не что иное, как «ощущение заново», т. е. повторение в сознании уже воспринятого движения и ощущения [там же, с. 105—106]. В свою очередь, мышление (*intellectio*) и рассуждение (*ratio*) не только зависят от чувств как от источника знания, но и сводятся к нему. Мышление имеет дело с чувственными образами; только при ощущении мы воспринимаем реально наличествующие объекты, а в процессе мышления они предстают перед нами, «как если бы они присутствовали» [там же, с. 107]. Мышление (*intelligere*) есть «как бы внутреннее чтение» (*quasi intus legere*) сознания в самом себе на основе уже воспринятых ранее чувствами и закрепленных в нем впечатлений и образов. Оно не удаляет нас от действительного объекта, поскольку чувственный образ представляет нам его таким, каким мы его воспринимаем, или вполне подобным ему. Поэтому «нам представляется, что мы заново видим те же вещи или их подобия; а видя и познавая их, дух как бы ясно осознает их бытие и сущность их бытия. Действительно, если в образе нам предстает сама вещь, то предстает также и сущность этой вещи, которая никогда и никоим образом не находится вне ее и без которой не существует и сама вещь» [там же, с. 107].

Поскольку образ есть «подобие» вещи, то он способен передать нам то же ощущение, что и сама вещь, или во всяком случае нечто весьма ей близкое. Агостино Дони отрицает самостоятельность «абстрактных форм» вещей, отделенных от самих объектов познания. Абстракции формируются в процессе познания либо непосредственно под воздействием вещей на органы

чувств, либо на основе их образов-подобий. Поэтому, заключает Дони, ощущение выше и благороднее мышления, ибо имеет дело с реальными вещами, а не с их подобиями. Ошибки в познании возникают именно по мере отдаления от непосредственного ощущения, когда мы пытаемся судить о вещах, воспринимая не все их стороны, не все их свойства на основе одностороннего и неполного ощущения. Из ощущения исходит и память: она есть сохранение в сознании ранее воспринятых форм вещей: «Мы, очевидно, помним те вещи, которые поразили нас особенно значительно либо новизной, либо силой, либо частотой своих воздействий» [там же, с. 110].

Итак, все действия и способности души суть «не что иное, как движение и ощущение». Образ есть воображение ранее воспринятого движения. Воспоминание есть повторение образа и возврат к ощущению того, что было донесено в образе. Мышление есть ощущение тех вещей, которые открывают ему себя и оповещают его о себе. Рассуждение заключается во внутреннем рассмотрении воспринятых ощущений. Память же есть «сохранение образов, то есть движений и вместе с тем ощущений тех объектов, благодаря которым возникли эти образы» [там же, с. 112—113]. А стало быть, как «в двух словах» заключает Агостино Дони, «все действия духа, каковы бы они ни были, сводятся к двум, то есть к движению и ощущению» [там же, с. 113].

Теория познания Агостино Дони, продолжившего и развившего основные положения телезианской философии природы, явилась наиболее последовательным выражением сенсуализма и итальянской философии XVI в. Противостоя сcholasticкому «рационализму», она расчищала дорогу экспериментальному методу нового естествознания.

Одновременно с Телезио и его школой разработку натуралистической теории человека предпринял испанский врач и философ Хуан Урте (1529—ок. 1592). В своей книге «Исследование способностей к наукам» (1575) он предлагал строить философию природы независимо от теологических предпосылок, коль скоро в мире существует заложенный в нем изначально, с момента творения, естественный порядок Вселенной, именуемый природой. Испанский философ связывал специфические способности человеческой души с телесным строением человека, с образом жизни, климатическими

условиями и питанием, полагая, что человеческий темперамент и способности зависят от сочетания в человеческом организме четырех элементов. Активным элементом, определяющим душевную жизнь, Уарте считал огонь, проявляющийся в человеческом теле в форме усвоения пищи и дыхания. Книга Уарте при всей примитивности его физиологического натурализма, связанного с состоянием тогдашней медицины, прокладывала путь к естественнонаучному познанию и истолкованию духовной жизни человека. Несмотря на церковные запреты, она неоднократно переиздавалась и была переведена на основные европейские языки.

Натурфилософия Бернардино Телезио оказала значительное воздействие на дальнейшее развитие ренессансной философии природы. С ним полемизировал, но в то же время многое воспринял от него Франческо Патрици. Джордано Бруно высоко оценил «честную войну», которую вел против Аристотеля Козентинец. Для юного Томмазо Кампанеллы именно открытие книги «О природе согласно ее собственным началам» послужило толчком к самостоятельному философствованию и разрыву со схоластической традицией. Ф. Бэкон назвал Б. Телезио в числе «первых из новых» философов, открывших путь философской мысли XVII в. Подвергавшиеся нападкам со стороны схоластов еще при жизни автора книги Телезио после его смерти были занесены в папский Индекс запрещенных книг. Не случайно это произошло во время инквизиционного процесса Джордано Бруно: в свете смелых идей Ноланца стали особенно очевидны опасные для теологии и схоластики тенденции философии природы, объясняемой из ее «собственных начал».

Глава X

«НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЛЕННОЙ» ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ



Иную, по сравнению с Телезио, платонизирующую линию итальянской натурфилософии XVI в. представляет творчество Франческо Патрици (1529—1597). Он происходил из среды хорватского дворянства, родовое имя его было Петрис. Родился он в Далмации (в Кресе)¹ и не только был подданным Венеции, но по образованию, языку и творчеству целиком принадлежал итальянской культуре.

С детства, находясь при дяде, капитане галер Венецианской республики, он был приучен к морским путешествиям и многие десятилетия провел в скитаниях. Он учился в Падуе и в Ингольштадте, побывал в Германии, Франции, Испании, изучал богословие и медицину, управлял поместьями на Кипре, занимался

¹ По-итальянски «Керсо».

мелиорацией в долине По, книжной торговлей, издавал описания путешествий и вспоминал, как его самого «некая сила рока, с девятилетнего возраста и до нынешних лет, гнала в постоянные странствия по суше и по морям» [188, с. 3]. С 1570 г., будучи к этому времени признанным главой итальянских платоников, он стал придворным философом Феррарского герцога и профессором специально для него учрежденной кафедры платонической философии — сперва в Ферраре, позднее — в Риме, куда его пригласил его ученик, кардинал И. Альдобрандини, ставший папой Климентом VIII.

Ф. Патрици оставил обширное литературное наследие, комментарии к стихам Петрарки и других поэтов итальянского Возрождения, переводы «Первооснов теологии» Прокла, сочинений Иоанна Филопона; ему принадлежат трактаты и диалоги о политике и военном искусстве, об истории и поэтике. Главные его собственно философские произведения — «Перипатетические дискуссии» (1-е изд. 1572, расширенное — 1581) и «Новая философия Вселенной» (1591), а также незавершенный и оставшийся в рукописи диалог «Любовная философия» (1577).

Критика аристотелизма

В «Перипатетических дискуссиях» Патрици, выступая во всеоружии классической образованности, продолжает традицию филологической и исторической критики, выработанную поколениями гуманистов. Задача преодоления схоластического авторитета Аристотеля сохраняла свою актуальность. Перед Патрици, как и перед всей новой натурфилософией, стоял, хотя и поколебленный, но в официальной науке и философии все еще незыблемый аристотелизм, имеющий на своей стороне не только поддержку университетов, но и активное содействие католической иерархии, и прочную схоластическую традицию. Тридентский собор предписал преподавать философию на основе аристотелизма в его томистском толковании. Томизм, официальная доктрина Доминиканского ордена, получил новую поддержку от иезуитов.

Патрици ставил перед собой задачу разрушить цитадель аристотелизма до основания, уничтожив при этом авторитет Аристотеля — философский, исторический, нравственный, дав при этом бой традиции на ее собственной почве, тщательно и последовательно доказывая необходимость лишить перипатетическую философию ее

исключительного положения единственной истинной философии, средоточия высшей мудрости и знания.

Первый том «Дискуссий» посвящен критическому разбору биографических сведений об Аристотеле, его нравственности, составу его сочинений, данных о многовековой истории аристотелизма — от первых учеников до позднейших средневековых толкователей. Автор стремился лишить Стагирита морального ореола. Основателя перипатетической философии он обвиняет в предательстве (тот якобы отравил своего ученика и повелителя Александра Македонского!), в неблагодарности (оспаривал учение своего учителя Платона), в уничтожении творений своих предшественников — древних греческих философов.

Стремясь установить подлинный свод сочинений Аристотеля, Патрици исходит из внутренней критики текстов и выдвигает шесть оснований для определения авторства Стагирита: сходство стиля, тождество основных положений, совпадение часто встречающихся суждений, цитирование в несомненно принадлежащих Аристотелю произведениях, свидетельства учеников, суждение последователей перипатетической философии. И хотя сам он, применяя эти критерии, доходит порой до выводов сверхкритических и в то же время не сомневается в подлинности средневековой так называемой «Теологии Аристотеля», подход этот, противостоявший раболепному преклонению перед традицией, был воспринят и развит последующей историко-филологической критикой.

Патрици пытался построить периодизацию почти двухтысячелетней истории аристотелизма, разделив ее на этапы и отметив, что каждому из них свойствен был «свой способ как толкования Аристотеля, так и философствования на основе его положений» [188, т. 1, с. 146]. Так, вслед за самим Аристотелем лишились своей внеисторической безупречности и его многочисленные комментаторы: школа, имеющая свою историю, не может претендовать на вневременной авторитет.

Второй том книги посвящен «согласию» Аристотеля с Платоном «и иными древними философами». Но, в отличие от Джованни Пико делла Мирандола, стремившегося доказать внутреннее согласие главнейших философских систем классической древности, Франческо Патрици ставит своей задачей разбить миф об исключительности аристотелизма, показать прямую зависи-

мость Аристотеля от Платона и от его предшественников, древних натурфилософов. Вместе с платонизмом здесь реабилитируются и все иные системы античной философии. Правда, при этом сам аристотелизм оказывается несправедливо обделен и лишен оригинальности. Третий том Патрици посвятил «расхождению» Аристотеля с другими философами, доказывая, что аристотелизм не только не единственная, но и далеко не лучшая из существующих философских традиций.

Собственно критике основных положений аристотелизма посвящен 4-й том «Перипатетических дискуссий». Здесь Патрици выходит за рамки ниспровержения авторитета и говорит о принципах философствования, и объектом нападок оказывается уже не столько сам Аристотель и его многочисленные и недостойные приверженцы, сколько «книжное» знание схоластики. Патрици выступает против тех философов, которые черпают премудрость из книг, «не стремятся к познанию самих вещей», и противопоставляет им всех древних философов, в том числе и Аристотеля. Истинная философия должна основываться на опытном, чувственном познании самих вещей: «В истинной философии мы не допускаем доводов, не согласованных с чувственным опытом»,— провозглашает Патрици [там же, с. 296]. Критике подвергаются главные категории перипатетической философии. Патрици отвергает Аристотелево понятие «лишенности» (*στέρησις*, *privatio*): «Мы заключаем по праву, что бессмысленно было устанавливать в качестве начала вещей не необходимую лишенность, бессмысленно в благородную науку вводить начало, которое существует лишь акцидентально. бессмысленно делать началом сущего лишенность, которая сама по себе не является сущим» [188, с. 379]. Из всех атрибутов материи, которые встречаются у Аристотеля и его последователей, Патрици считает возможным, не впадая в неразрешимые противоречия, сохранить четыре: материя есть начало вещей, она есть стихия (элемент), но не всех, а лишь первичных, изначальных тел, она есть причина и сопричина вещей. Материя в системе аристотелизма, доказывает Патрици, должна быть важнее, первее, существеннее формы, именно ей, а не форме приличествует имя субстанции. «Ведь материя—причина бытия формы, а не форма—причина бытия материи. Материя является материей актуально, форма же скорее потенциально за-

ключена во чреве материи, акт же — совершенное потенции. После того, как форма извлечена из чрева материи, она тоже обретает актуальное существование, первоначально же она менее совершенна, нежели материя, которая является материей актуально» [188, с. 384].

Именно материя, по Патрици, является действительной причиной: «Материя, поскольку она первее формы и является причиной существования формы, есть более совершенное сущее, нежели форма. По всем этим основаниям материя совершеннее, чем форма, и в большей мере, чем форма, является сущим, и более совершенным образом, нежели форма, является субстанцией» [*там же*]. Так, материя оказывается, в Патрициевой трактовке аристотелизма, истинно сущим, первопричиной и субстанцией вещей. Материя не только реально существует, она есть телесная субстанция и обладает изначально всеми формами вещей.

Начала вещей Однако решение проблемы действительных начал бытия в философии Ф. Патрици выходит за рамки аристотелизма, соответственно и за пределы критики Аристотеля. Собственные философские воззрения Патрици изложил в главной книге своей жизни — в «Новой философии Вселенной» (*Nova de univeis is philosophia*), в которой предложил всеобщее обновление философии и представил картину мира, отличную не только от схоластической, но и от традиционного платонизма фичинианской школы. В своей натурфилософии Патрици отказывается от перипатетической терминологии и пытается преодолеть аристотелевский дуализм материи и формы, приняв иные начала вещей. «Все тела, — пишет он в «Новой философии Вселенной», — состоят из четырех внутренних начал — пространства, света, тепла и потока» [189, с. 79]. Активным началом при этом объявляется как зримый свет элементарного мира, так и порождающий его запредельный божественный свет; именно от него и исходит тепло, служащее непосредственно причиной порождения вещей.

«Всякое познание берет начало от разума и исходит из чувств, — говорит Франческо Патрици. — Среди чувств и по благородству природы и по достоинству действий первое место принадлежит зрению. Первое же, что воспринимает зрение, — это свет и сияние. Благодаря их силе и действию раскрывается многообразие

вещей». Из созерцания возникла философия, и от света «мы начинаем основание нашей философии». Торжественным гимном свету открывается «Новая философия Вселенной»: «Итак, мы начнем от света и сияния, которыми восхищены в величайшей мере. От света, говорю я,— который есть образ самого бога и его благодати, который озаряет все мировое, и околосредовое, и запредельное пространство, который распространяется по всему, изливается через все, во все проникает, и, проникая, все формирует и вызывает к существованию, все живит и все содержит в себе, поддерживает, все собирает, и соединяет, и различает. Все, что существует, освещается, согревается, живет, рождается, питается, растет, совершенствуется и увеличивается,— все он обращает к себе, а обратив, очищает, все совершенствует, все обновляет, все сохраняет и не дает обратиться в ничто... Всеми желаемый и вожделепный, украшение небес и краса всех вещей, мира прелесть, мира красота, мира радость и веселье. Ничего нет приятнее глазу, ничего нет радостнее духу, ничего нет благоприятнее для жизни, ничего превосходнее для познания, ничего для деяния полезней. Без него бы все сущее лежало во мраке и неподвижности и было бы нам неведомо» [4, т. 2, с. 149].

В философии света Франческо Патрици материальный мир предстанет во всей яркости красок, открытый чувственному восприятию. Свет «порождает семена всех видов и отдельных вещей и их изначальные силы и влечет их за собой во Вселенной»; исходящее от него тепло есть «непосредственный создатель телесных вещей», порождаемых в непрерывном потоке материи [189, с. 83]. Такая картина мира неизбежно ведет к отрицанию божественного творения. «Из ничего ничто не происходит»,— говорит Патрици, заменяя творение во времени неоплатонической эманацией [там же, с. 13]. «Течение», «поток» — так именует он материю всех вещей. Это — важнейшее понятие в философии Франческо Патрици; наряду с пространством, светом и теплом «поток» — одно из четырех начал бытия. «Изначальный поток есть четвертое начало тел, он изнутри присущ всем вещам, являясь как бы элементом» [там же, с. 79]. Речь идет не только о замене понятий материи и формы метафорами света и потока. Материя есть, по Патрици, телесная и постоянно движущаяся субстанция. Она не есть

чисто пассивное начало. Свет и тепло тоже уподобляются потоку в своем постоянном движении. В отличие от схоластического «почти ничто» и от телесной «черной», «темной», лишенной света телесной массы, «поток» Патрици есть живая, наделенная яркими красками, одушевленная материя.

Пространство Наряду со светом, потоком и теплом одним из четырех главных природных начал является пространство, которое занимает среди них первое место. «Пространство ранее иных сущностей произошло от первоединства», — пишет Патрици [*там же*, с. 61]. Если не во времени (творение во времени «из ничего» Патрици не признает), то логически и субстанциально пространство первично как первооснова всяческого бытия. Пространство «существует, оно есть нечто, оно трехмерно, оно обнаруживается в телесных сущностях и во всех телах» [*там же*, с. 62]. Оно есть первейшая из всех субстанций, хотя и не подходит под обычное определение субстанции, не обладая ни материей, ни формой. «Если субстанция — то, что существует само по себе, то пространство — субстанция в наибольшей мере, ибо в наибольшей мере оно существует само по себе... Оно ни в чем не нуждается для своего бытия, но все остальные сущности нуждаются в нем для своего существования... Оно — первейшее из всех сущностей». Пространство одновременно и не телесно и не бестелесно, но есть среднее между ними; оно не телесно, ибо является вместительным телом, но и не вполне бестелесно, ибо трехмерно. Оно есть «бестелесное тело и телесное нетело». Оно соединяет в себе конечность и бесконечность: оно конечно, ибо заключает в себе материальный и конечный мир, и вместе с тем бесконечно, будучи бесконечным, внемировым и запредельным [*см. там же*, с. 65].

Время Ф. Патрици подверг тщательному критическому разбору Аристотелево определение времени. Главнейшим его недостатком он считает то, что «меру и число, которые суть действия нашей мысли», Аристотель приписал времени, «вещи, существующей самой по себе... как если бы наша мысль придавала бытие природной вещи». Между тем время «есть длительность, независимо от какой бы то ни было нашей меры или счисления». Первейшим свойством времени, опущенным в определении Аристотеля,

Патрици считает именно «длительность». Не время есть мера движения, а скорее, напротив, само движение есть мера времени. «Время же поистине есть длительность, общая и движению, и покою»; оно есть «пребывание и длительность тел и телесных вещей» [там же, с. 45—46].

Всеохватывающий и всепроникающий свет, по учению Ф. Патрици, исходит от бога и пронизывает весь мир, всю иерархию бытия — от бестелесного божественного света в бесконечном пространстве до физического, телесного, чувственно воспринимаемого света зримого мира. Используя неоплатоническую по своему происхождению метафизику света, Патрици стремится преодолеть дуализм, обосновать единство мира и бога.

Учение о Всеедином Сердцевину натурфилософии Патрици составляет его учение о Всеедином. «Во всеобщности вещей по необходимости есть нечто Первое... Оно есть Начало вещей... оно есть Единое, и это Единое есть Благо, и это Благо есть Бог, и все эти пять — тождественны». Но будучи Единым, это начало, по мысли Патрици, является вместе с тем и Всем. «Ибо единое есть само по себе, и по природе своей, и Начало, и Первое; Всем же оно является, поскольку содержит в себе все нераздельно и неразличимо». Единое, продолжает Патрици, «содержало в себе все сущности, прежде чем они произошли вовне... И так как оно обладает ими... то нет среди сущностей ни одной, в которой оно не находилось бы. Ибо если бы Единое не находилось везде, оно не обладало бы всем». Это ведет к неразрывному слиянию Бога — Единого и мира — совокупности сущностей: «Единое находится во всех вещах, и ни в чем не содержится, но само содержит в себе все... И все находится в Едином, слитое воедино. И Единое есть слитое воедино Все, и Единое, да позволено будет так выразиться, есть Всеединое» (Употμια) [189, с. 12—13].

Если вещи находятся в Едином особым образом, «слитые воедино», неразделимо и неразлично, то и высшее порождающее начало «по необходимости присутствует в порожденном, неотделимо и неотторжимо от него, но оба они пребывают в единении и постоянно сопряжены одно с другим» [там же, с. 21]. Конечным выводом оказывается уже откровенно пантеистическое

положение: «Вселенная эта есть сам Бог» [206, т. 2, с. 543].

В подобной трактовке бог лишается определенного места: он повсюду и нигде. Патрици отвергает представления томистского схоластического перипатетизма, выносящего бога за пределы конечного мира: «Итак, следует истиннейшим образом заключить, что бог и вся божественность, будучи нематериальной и бестелесной, не встречает сопротивления от материи и тел. А потому она поистине, по самому своему бытию, по самой своей мощи, по самому своему действию, пребывает повсюду и может осуществлять все и становиться всем, что только есть на земле, во всех элементах, на небе и в поднебесье, видимого и невидимого. И придает жизнь и действие всему и всем» [189, с. 42].

Но если бог повсюду, продолжает Патрици, если он не «только где-то, как считает Аристотель, над вершиной неба и вне неба», то он вместе с тем и нигде, «ибо нигде не закреплен и нигде не помещен» Такое представление о вездесущем и вместе с тем нигде определенным образом не находящемся боге приводит Патрици к выводу отрицательного богословия относительно непознаваемости бога и невыразимости его существа в разумных понятиях: «Но все принимая, он ото всех отделен и отличен в непостижимости своего достоинства и превосходства, и возносится ввысь от наших чувств и даже от наших рассуждений» [там же].

Отождествление мира и бога неизбежно ведет к отрицанию божественного творения «из ничего» — «из ничего ничто не происходит», прямо говорит Патрици, заменяя временное творение неоплатонической эманацией [там же, с. 13, 47].

Отождествление мира и бога ведет, далее, у Патрици к признанию необходимости божественного действия. Проблема эта связана с выводом о бесконечности мира как следствии бесконечности и божественного всемогущества, и всех природных начал: поток вещей, свет, «который порождает семена всех видов и отдельных вещей и их изначальные силы, и влечет их с собой по Вселенной»; тепло, «непосредственный создатель телесных вещей», порождаемых в непрерывном потоке материи — вся Вселенная предстает в философии Патрици как некий бесконечный «поток вещей» (*fluor rerum*) в бесконечном пространстве [там же, с. 83].

Бесконечность мира «Если миром, или Вселенной, мы именуем то, что все в себе содержится, то мир несомненно бесконечен по своей массе». Бесконечно пространство, по своей вместимости и по месту, и мир, который, подобно пространству, охватывает собой все вещи, в этом отношении тождествен пространству [*там же*].

Бесконечность мира является, по Патрици, необходимым следствием бесконечности бога: бог бесконечен по бытию и могуществу, он бесконечен и по благодати своей, а стало быть, эта бесконечная природа бога с неизбежностью требует своего осуществления в бесконечности Вселенной. Ограничить это проявление божественного всемогущества не может и божественная воля: воля эта тоже должна быть бесконечной, в том числе и в благе. «Бесконечное же деяние порождает соответствующий ему результат, образ самого себя. В бесконечном бытии бесконечно могущество, производящее бесконечное действие, которое по необходимости должно произвести соответствующий ему результат. Следовательно, величайшее могущество, величайшее благо, величайшая воля, к вящей славе божией, в свидетельство величайшего его бытия, создало бесконечный мир» [*там же*].

Признание необходимого характера отношений бога и мира, который только и мог оправдать существование бесконечной Вселенной, шло вразрез с креационистскими и вообще ортодоксальными представлениями о боге как волевом начале, которое вовсе не по необходимости, а лишь по благодати своей создает конечный мир. Бог Патрици — бог бесконечной Вселенной — лишен свободы действия и сливается с природой.

Однако бесконечная Вселенная Франческо Патрици не совпадает с материальным миром: он ограничен ею, она включает бесконечное пространство эмпиреев, бестелесной сущности, бестелесного божественного света, переходящего, в потоке эманации, в телесный свет физического мира — и в этом заключается главное отличие «Новой философии Вселенной» от пантеистического учения Джордано Бруно.

Космология Учение о бесконечности оказало влияние и на космологию Патрици. Он отверг принятые в астрономии его времени небесные круги и сферы: «Звезды не прикреплены ни к каким кругам»; отказывается принять существование

сферы неподвижных звезд. Звезды вовсе не находятся на одном расстоянии от земли: одни из них удалены на большее, иные на меньшее расстояние. Бесконечное пространство заполнено «конечными мирами»: «Отдельные звезды — это миры». Им свойственно собственное движение, они не принадлежат к особой Аристотелевой «пятой субстанции», но подвержены общим законам изменения, доказательством чему является хотя бы появление в 1571 г. и последующее исчезновение новой звезды в созвездии Кассиопеи [там же, с. 102—104].

Видимое движение звезд, показывает Патрици, нельзя объяснить вращением «девятой сферы». Даже если предположить существование этой сферы, расстояние до которой астрономы определяют более чем в 80 млн миль, невозможно допустить движение ее со скоростью более 42 млн. миль в час. Поэтому следует принять точку зрения «величайшего астронома нашего времени Николая Коперника» о суточном движении Земли [там же, с. 102—103].

Значительно сдержаннее и осторожнее относится Патрици к гелиоцентризму Коперника. Он рассматривает построения польского астронома наряду с другими выдвигавшимися в это время теориями (Фракасторо и Тихо Браге) и ни одной из них не отдает решительного предпочтения. Осторожность Патрици объясняется не страхом: коперниканство еще не было запрещено. Философу чуждо представление о центре мира, будь то Солнце или Земля. Он отвергает геоцентризм, но не в отношении солнечной системы, а в отношении Вселенной: нелепо представлять себе, говорит Патрици, что звезды, «столь великие тела, гораздо больше Земли, в столь великом числе и столь прекрасные», существуют ради столь незначительного по размерам небесного тела, каким является Земля [там же, с. 216].

Мысль о движении Земли приводит к выводу об относительности наших представлений о пространстве и движении. Когда мы говорим о движении светил, мы передаем только собственные ощущения: «Так кажется нам, и в отношении к себе мы именуем направление западом и востоком, в действительности же в мире, взятом в целом, нет ни запада, ни востока» [там же, с. 103—104].

Всеобщая одушевленность Движение и Земли и небесных тел Патрици объясняет их одушевленностью: «Все звезды — это животные, одаренные разумом» [там же, с. 102]. Всеобщая одушевленность природы есть единственное объяснение движения в натурфилософии Франческо Патрици. Движение объясняется жизнью. «Все, что движется, движется потому, что причастно жизни. Жизнь есть не что иное, как движение сущности в самой себе. Стало быть, если сущность и сущее движутся, они движутся благодаря внутренне присущей им жизни». Жизнь это «внутреннее движение», или, вернее, внутренне присущее вещам начало само-движения [там же, с. 30].

Одушевленность присуща всему миру: «Не только небеса и их части, но также и элементы, сколько их есть, и отдельные их части, не отторженные от целого, одушевлены» [там же, с. 55]. Подобное понимание одушевленности потребовало от Патрици пересмотра Аристотелева определения души. Душа у Патрици — широко понимаемая способность к движению; ей нет необходимости обладать специальными органами: каждое существо в одушевленном мире живет своей, особенной и не похожей на жизнь органических тел, жизнью, коль скоро она способна к самодвижению.

«Мир — совершеннейшее из всех тел. Следовательно, он совершеннее тел муравьев, тараканов и иных такого же рода нечисленных ничтожеств мира. А все они одушевлены и живут, обладая каждое свойственной ему душой. Почему же самое совершенное из всех тел должно быть без души и уподобиться трупу? [Элементы, которые массой своей заполняют массу мира и своим совершенством восполняют его совершенство, — почему и они должны быть лишены своих душ?» [там же, с. 56]. Мир как величайшее тело пассивен. Не располагая активными силами, он не смог бы противиться распаду, и, «чтобы сохраняться в своей сущности, он нуждается в высшей и более мощной природе, а именно в бестелесной». Эта бестелесная сила — душа, которая пронизывает мир, проникает в него и, являясь «нерасторжимой связью целого», «одушевляет, оживляет и движет» мир. Если бы не было мировой души, то «не было бы ни возникновения, ни гибели, ни изменения, ни превращения вещей, и мир лежал бы неподвижным телом, подобно трупу». Именно благодаря мировой душе мир

«прекрасен и заслуживает наименования космоса» [там же].

С учением о мировой душе связано у Патрици и представление о природе. Все тела причастны природе, «ибо они от нее получают свое состояние, движение и жизнь». Сама же природа есть «не что иное, как единая жизнь всего мира, зависящая от души как от своей причины». Душе же природа причастна потому, что дает жизнь, движение и покой мировому телу: «Душа получает свои силы от мирового ума, ум — от жизни, жизнь — от сущности, сущность — от идеи природы и от первого ее Единства». Это единство «есть цвет и источник самой природы». В результате такого иерархического круговорота мы от природы восходим к природе и от всеобщей природы вещей — Единого — нисходим к природе, воплощенной в мировом теле: «А это Единое, свойственные ему силы, через первую сущность природы, через первую ее жизнь, через ум ее первый и через первую ее душу, переносит в природу, пребывающую и обитающую в мировом теле» [там же, с. 27].

Одушевленный космос, в котором в бесконечном пространстве, пронизанном светом и теплом, в бесконечном потоке возникают и гибнут тела, прекрасный космос, неразрывно сопряженный с богом и тождественный ему — такова картина мира, разработанная в «Новой философии Вселенной» Франческо Патрици

Этика «филавтия» Этические воззрения Ф. Патрици нашли выражение в незавершенном диалоге «Любовная философия». Развиваемое им в этом сочинении этическое учение основывается на понятии «филавтии» — греческого термина, обозначающего любовь к самому себе. Вся любовь в мире — от любви земной, человеческой, до любви, связующей космос, — есть проявление этой любви всего сущего к самому себе. Ибо эту «исходную, изначальную любовь» «все вещи, по своей природе и с самого своего рождения, испытывают к самим себе, благодаря чему они любят собственное бытие, и свое благое бытие, и бытие вечное». Филавтия есть «начало, источник и основание всех других видов любви, и всех чувств нашей души, и всех мыслей и всех деяний...» [190, с. 102]. Это всеобщее чувство присуще не только людям, но и всем существам и предметам этого мира, как одушевленным, так и неодушевленным. Превращенная во всеобщий закон филавтия

служит основанием всякой морали: именно ради любви к себе люди должны любить ближнего. В духе «филавити» истолкован и евангельский призыв возлюбить ближнего, как самого себя,— именно так же, как самого себя, а не больше, поясняет Патрици. Даже любовь к врагу оправдана у Патрици «филавити»: она возможна лишь в результате насилия над человеческой природой и потому нуждается в посмертной награде; а в таком случае и она становится разновидностью любви к самому себе.

Не только любовь людей друг к другу, но и их любовь к богу порождена все той же любовью к себе; более того, в своем смелом перетолковании христианства Патрици доходит до утверждения, что и любовь бога к людям есть порождение его собственной «филавити»: «...точно так же, как та любовь, что мы питаем к богу, существует потому... что мы любим самих себя, так и та любовь, что Бог питает к нам... существует потому, что он испытывает любовь к самому себе» [там же, с. 113].

Даже сотворение мира Патрици — автор «Любовной философии» отказывается объяснять божественной любовью к созданной твари: и оно произошло «не из любви к вещам, которые и не были еще произведены, но из любви, которую он испытывал к самому себе и к своей благодати, каковую он не мог, вопреки ее собственной природе, оставлять в бездействии; но, сообразуясь с самим собой, он дал ей угодное ей дело, чтобы она действовала и производила (вещи) в соответствии со своими наклоностями и желаниями. А это удовлетворение и есть любовь или порождается любовью» [там же, с. 110].

Посягающая на одну из высших добродетелей христианства, дающая ей едва ли не эпикурейское истолкование, «Любовная философия» Ф. Патрици продолжает традиции гуманистического индивидуализма: личное благо предстает в качестве мерила нравственности. Этика Ф. Патрици противостоит не только популярному платонизму, но и ортодоксально-католическим воззрениям. Она продолжает и развивает заключенную в философии Б. Телезио идею самосохранения как основы морали, но идет значительно дальше, в направлении более радикального натурализма.

Пантеистическая натурфилософия Франческо Патрици была враждебно встречена защитниками схоластической ортодоксии. «Новая философия Вселенной» была осуждена инквизиторами и занесена в Индекс запрещенных книг. Запрет этот совпал с процессом Джордано Бруно с запрещением книг Бернардино Телезио.

Философские воззрения Патрици развивались в том же направлении, что и взгляды его младшего, более глубокого и радикального современника—Джордано Бруно; их восприимчив молодой Томмазо Кампанелла.

Глава XI
НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ПАНТЕИЗМ
ДЖОРДАНО БРУНО



Пантеистическая натурфилософия Джордано Бруно (1548—1600) явилась высшим результатом развития философской мысли эпохи Возрождения, в ней наиболее полно и глубоко воплотились главные тенденции и особенности ренессансной философии — ее гуманистический пафос, стихийная диалектика, острое чувство красоты и величия природы.

Бруно был продолжателем радикальных традиций средневекового свободомыслия; как в его аверроистском варианте, вплоть до Помпонаци и неаполитанской школы Симоне Порцио, так и в варианте неоплатоническом, связанном с именем Давида Динанского и Ибн-Геби-роля. Он унаследовал и развил наиболее жизненные идеи итальянского гуманизма и Флорентийской платоновской академии. Несомненно определяющее воздейст-

вие на взгляды Дж. Бруно открытия Николая Коперника. Не следует, однако, забывать, что Бруно не был астрономом. Его заслуга — в раскрытии философского значения коперниканства, в сделанных им выводах онтологического характера. Важнейшим из источников мировоззрения Бруно была, несомненно, философия Николая Кузанского. Черты сходства и аналогии в развитии идей обоих мыслителей бесспорны и будут очевидны из дальнейшего, но дело не в одной преемственности. Часто речь должна идти об общих источниках — традициях позднеантичного и средневекового неоплатонизма. Важно отметить не только общность, но и различие — не просто двух мыслителей, но и олицетворяемых ими двух различных периодов в истории ренессансной философской мысли. Если Кузанец, выдвигая глубочайшие диалектические идеи о соотношении бога и природы и приблизившись к пантеизму, смог — не только внешне, но и по внутреннему убеждению — оставаться кардиналом и активным деятелем римско-католической церкви, а Бруно порвал со всеми разновидностями современного ему христианства, то дело отнюдь не только в изменении политической и духовной обстановки в Европе XVI в. В системе Николая Кузанского при всех пантеистических тенденциях его философии бог оставался внеприродным и сверхприродным началом. Джордано Бруно увидел в диалектике «совпадения противоположностей» путь к постижению единого начала Вселенной, совмещающего в себе материю и форму, совокупность вещей и царящую в мире внутреннюю закономерность, природу и бога.

Пантеизм Джордано Бруно — самая радикальная, последовательная и бескомпромиссная из всех натурфилософских систем итальянского Возрождения. Продолжая и развивая многие из прогрессивных тенденций, отмеченных нами у Помпонаци, Мандзолли, Телезио, Патрици, он и в постановке, и в решении кардинальных философских проблем пошел значительно дальше своих предшественников. Именно этим характером его «философии рассвета», а не случайным стечением внешних обстоятельств объясняется непримиримый конфликт Ноланца с современным ему христианством, как католическим, так и реформационным, со схоластической философией и университетской наукой. Этим объяс-

няются его трагическая судьба и историческое значение его натурфилософии для последующего развития философской мысли.

Биография Бруно

Бруно родился в начале 1548 г в городке Нола, недалеко от Неаполя. При крещении ему было дано имя Филиппо Отец его, Джованни Бруно, бедный дворянин, служил в войсках неаполитанского вице-короля. Первоначальное образование Бруно получил в местной латинской школе. В 1562 г он слушал в Неаполе лекции профессоров местного университета. Не имея средств продолжать образование в качестве студента, он вступил в Доминиканский орден (1565) и получил монашеское имя Джордано. Скелтическое отношение молодого монаха к некоторым сторонам католического культа привлекло к нему пастороженное внимание церковных властей, а его смелые высказывания, в которых он выражал сомнения в догмате Троицы, привели к инквизиционному расследованию. После побега в Рим в безнадежной попытке добиться оправдания Бруно в 1576 г сбросил монашеское облачение и, проскитавшись около двух лет по городам Северной Италии, бежал в кальвинистскую Женеву, являвшуюся тогда одним из центров религиозной итальянской эмиграции. Но выступления на диспутах и попытка опубликовать брошюру с критикой лекций профессора философии и влиятельнейшего деятеля кальвинистской общины А. Делафе закончились отлучением Бруно, и после недолгого тюремного заключения он уезжает во Францию. Там он сначала преподавал в Тулузском университете, но после усиления католической реакции на юге Франции перебрался в Париж (1581), где читал экстраординарный курс лекций по философии и издал первые книги — трактат «О теньях идей», комедию «Подсвечник».

С начала 1583 по октябрь 1585 г Бруно жил в Лондоне. Его лекции в Оксфорде и защита коперниканства на диспуте вызвали враждебные выступления сторонников схоластической традиции. В Лондоне Бруно опубликовал шесть диалогов на итальянском языке¹, в которых заключено наиболее полное изложение его опти-

¹ «Пир на пепле», «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах», «Игнание торжествующего зверя», «Тайна Пегаса с приложением Килленского осла» и «О героическом энтузиазме»

логии, космологических идей, теории познания и этики. После возвращения в Париж Бруно выступил в мае 1586 г. на диспуте в коллеже Камбре с защитой 120 тезисов, направленных против основных положений физики и космологии Аристотеля. Опасаясь преследований, он вынужден был вскоре после диспута навсегда покинуть Францию. «Академик без академии», как он сам себя называл, Бруно не нашел поддержки и признания и в немецких университетах. В Марбурге его, уже после занесения в список профессоров, не допустили к чтению лекций. Только в Виттенберге ему удалось преподавать в течение двух лет; там он опубликовал, в частности, «Камераценский акротизм» — переработку и обоснование тезисов, выдвинутых им в коллеже Камбре.

Усиление влияния кальвинистов в Саксонии заставило Бруно покинуть и Виттенберг. Осенью 1588 г. он опубликовал в Праге «160 тезисов против математиков и философов нашего времени». В 1589 г. он начал преподавать в Гельмштадтском университете, но после смерти покровительствовавшего ему герцога Юлия Брауншвейгского Бруно, отлученный лютеранской консисторией, снова пускается в странствия. В эти годы он создает второй — после «итальянских» или «лондонских» диалогов — важнейший цикл своих философских сочинений — «О монаде, числе и фигуре», «О безмерном и нечислимых», «О тройном наименьшем и мере» — три латинские поэмы, в которых стихи сопровождаются прозаическим толкованием; к ним примыкают оставшиеся в рукописях сочинения, главнейшее из которых — трактат «Светильник тридцати статуй», содержащий «изображение» его философской системы в виде художественного описания образов — «статуй», пластически выражающих содержание основных категорий «ноланской» философии, как именовал ее Бруно по месту своего рождения. Просьба Бруно разрешить ему остановиться во Франкфурте на время печатания поэм была отвергнута городскими властями. Вскоре всеми гонимый философ, воспользовавшись приглашением венецианского патриция Дж. Мочениго, решает вернуться на родину. Первоначально его целью была Падуя: Бруно надеялся занять кафедру математики в тамошнем университете. Однако места ему не нашлось и там, и, прочитав курс лекций группе студентов во главе с его учеником И. Бесслером, Бруно отправляется в Венецию и

поселяется в доме Мочениго на правах домашнего учителя. Там ему удалось связаться с просвещенными венецианцами, членами «Академии Морозини», но назойливость Мочениго, требовавшего от Бруно открытия ему «тайных наук», суливших власть и успех, вынудила его решиться на отъезд во Франкфурт. Тогда Мочениго выдал своего гостя инквизиции, обвинив его в ереси; в мае 1592 г. Бруно стал узником инквизиционной тюрьмы. Делом Бруно заинтересовались в Риме, и по требованию папы Венецианская республика, после недолгого сопротивления, выдала его римским инквизиционным властям.

Следствие длилось долго; инквизиторы безуспешно добивались от Бруно покаяния и отречения от основных положений его философии. Известен ответ Бруно после оглашения приговора: «Вы, может быть, с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!» 17 февраля 1600 г. Джордано Бруно был сожжен на костре на Поле цветов в Риме.

Учение о Едином

Центральной категорией философии Бруно является Единое (Uno). Восприняв учение о Едином из неоплатонической традиции, Бруно трактует его в духе натуралистического пантеизма, явно приближающегося к философскому материализму. Единое у Бруно не есть высшая ступень космической иерархии бытия, от которой начинается спусхождение или эманация вплоть до низшей ступени материи, но совпадает с материальной Вселенной. Единое есть одновременно и причина бытия, и само бытие вещей, в нем отождествляются их сущность и существование.

«Итак, Вселенная едина, бесконечна, неподвижна», — писал Бруно в диалоге «О причине, начале и едином» — Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность; едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и малучшее... Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает своим бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую бы она могла превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна... Она не материя, ибо она не имеет фигуры и не может ее иметь, она бесконечна и беспредельна. Она не форма, ибо не формирует и не образует другого ввиду того, что она есть все, есть величайшее, есть единое,

есть Вселенная». Вселенная не сотворена; она существует вечно и не может исчезнуть («ничто не порождается в отношении субстанции и не уничтожается, если не подразумевать под этим изменения». В ней происходит непрерывное изменение и движение, но сама она неподвижна, ибо Вселенная в целом не может перемещаться, она заполняет собою самой всю себя. Она едина во всех вещах, ее наполняющих: «Вселенная и любая часть ее едины в отношении субстанции», а потому все бесконечное многообразие качеств и свойств, форм и фигур, цветов и сочетаний есть внешний облик «одной и той же субстанции, преходящее, подвижное, изменяющееся лицо неподвижного, устойчивого и вечного бытия»; единая Вселенная «не может иметь ничего противоположного или отличного в качестве причины своего изменения», и богу христианской и всякой иной религии не остается во Вселенной Бруно ни места, ни дела [20, с. 273—274].

В учении Бруно о Едином, о совпадении минимума и максимума, материи и формы, бога и природы нашла выражение преимущественно онтологическая трактовка унаследованного от Николая Кузанского учения о совпадении противоположностей. Речь идет у Бруно прежде всего о совпадении в Едином непрерывной изменчивости мира и постоянства природных законов. Сочетание постоянства и непрерывного изменения провозглашено в посвящении к опубликованной в Париже комедии Бруно «Подсвечник»: «Время все берет и все дает; все меняется и ничто не гибнет; лишь одно вечно и всегда пребывает единое, подобное и тождественное самому себе» [108, с. 7]. В Едином материя совпадает с формой, действительность не отличается от возможности. Отвергая дуализм тех, кто принимает «два начала, два принципа», Бруно настаивал на совпадении начал в едином. Ссылаясь на Гераклита, «утверждающего, что вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее», он делал из этого положения вывод о совпадении противоположностей: «И так как все формы находятся в нем (Едином), то, следовательно, к нему приложимы все определения и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными» [20 с. 282].

И как в Едином существуют различия, так и в многообразии вещей и свойств царит глубочайшее единство: «Во всем сущем нет ничего столь различного, что в чем-

либо или даже во многом не совпадало бы с тем, от чего отличается и чему противопоставит,— писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере». — Даже толпе философствующих ясно, что здесь все противоположности однородны благодаря общей им материи. Разнообразии и противоположности не препятствуют общему благу целого, так как оно (целое) управляется природой, которая подобно предводителю хора направляет противоположные, крайние и срединные голоса к единому наилучшему, какое только можно представить себе, созвучию» [110, т. 1, ч. 3, с. 272].

В Едином совпадают единство и множественность, ибо в нем, как в единой субстанции, совпадают основания множественности вещей и множественность и разнообразие видов сводится «к одному и тому же корню», а «субстанция вещей состоит в единстве» [20, с. 283—284]. Совпадают минимум и максимум, ибо в единой частице материи заключены все свойства Вселенной. Совпадают «в начале и в наименьшем» прямая и кривая линии, «так что какое различие найдешь ты между наименьшей дугой и наименьшей хордой? — как это божественно отметил Кузанец, изобретатель прекраснейших тайн геометрии» [там же, с. 287]. Точно так же бесконечная прямая становится бесконечной окружностью, и, таким образом, говорит Бруно «не только максимум и минимум совпадают в своем бытии... но также в максимуме и минимуме противоположности сводятся к единому и безразличному» [там же, с. 288]. Совпадают холод и тепло, ибо одна из этих противоположностей является началом другой, и наименее теплое и наименее холодное тождественны, и от предела наибольшей теплоты начинается движение к холодному. Совпадают возникновение и уничтожение вещей, ибо одно из них является началом другого, и возникновение одних вещей есть в то же время уничтожение других. Одна и та же возможность заключена в противоположных предметах, и, что особенно важно, — в одном и том же предмете, актуально, в действительности совпадают противоположные начала.

В бесконечном многообразии вещей происходит непрерывное и неостановимое движение, приводящее к постоянным изменениям вещей: «Ничто изменчивое и сложное в два отдельные мгновения не состоит из тех же частей, расположенных в том же порядке,

Ибо во всех вещах происходит непрерывный прилив и отлив, благодаря чему ничто нельзя дважды назвать тождественным самому себе, чтобы дважды одним и тем же именем была обозначена одна и та же вещь» [110, т. 3, с. 208].

Материя и форма Учение о диалектическом совпадении противоположностей в Единстве Вселенной Бруно противопоставляет дуализму средневековой схоластики. Он восстает против схоластического понимания материи, отвергающего ее субстанциальное бытие. «Материя не является чем-то почти ничем, т. е. чистой возможностью, голой, без действительности, без силы и совершенства», — писал он в диалоге «О причине, начале и едином» [20, с. 264]. «Нельзя и выдумать ничего ничтожней, чем эта первая материя Аристотеля», — заявлял Бруно на диспуте в коллеже Камбре и пояснял, что главный порок определения материи в философии Стагирита — его чисто логический, а не физический характер. Материя Аристотеля, лишенная жизни и красок, есть не что иное, как логическая фикция [110, т. 1, ч. 1, с. 101—102], между тем как «нельзя считать ее чем-то вымышленным и как бы чисто логическим» [110, т. 3, с. 25].

Однако сама по себе эта «реабилитация» материи была еще недостаточной. Дело было не только в том, что объявить первоначалом, а в тех свойствах, которыми это начало обладает. Аристотелева материя не годилась для той роли, которую она должна была играть в Ноланской философии. Не удовлетворило Ноланца и разработанное античными материалистами учение, согласно которому порождение вещей есть результат столкновения атомов, а формы «являются не чем иным, как известным случайным расположением материи», [20, с. 226].

(За случайным расположением атомов, за непрерывным потоком меняющихся форм, возникающих и исчезающих, за сменой явлений Бруно стремится увидеть некое постоянство. Выступив против схоластического низведения материи до «почти ничто», он не принял и низведения форм к таким случайным акциденциям материи. Он отверг мнение Авиценны (Ибн-Гебироля), который рассматривал форму как «вещь уничтожимую, а не только переменяющуюся благодаря материи», «обесценивая и принижая» ее в сравнении с материей [там же, с. 236].

Реальные вещи — это облачение идей; формы вещей восходят к идеям, определяющим постоянство форм материального мира. Но здесь возникает главная проблема: где же находятся эти формы-идеи, определяющие реальное бытие вещей зримого мира?

Мы не найдем постоянства природных форм, пишет Бруно, «в идеальных отпечатках, отделенных от материи, ибо эти последние являются если не чудовищами, то хуже, чем чудовищами, — я хочу сказать химерами и пустыми фантазиями» [там же, с. 269].

Отвергая и аристотелевскую форму, и платоновские идеи как активное первоначало мира, отбрасывая схоластическое понятие материи как чистой возможности и неоплатоническое учение о ней как «небытии», Бруно, опираясь на пантеистическую традицию средневековой философии, разрабатывал учение о материи как об активном, творческом начале, преисполненном жизненных сил.

Материя «не является частью, которая фактически была бы лишена формы, как полагает Аристотель, который никогда не перестает разделять разумом то, что неделимо сообразно с природой и истиной» [там же, с. 215]. Материальная форма не может существовать без материи, она может быть понята лишь как существующая в недрах материи, а не как привносимая извне. Материальное и формальное начало — постоянны и вечны.

Материя, говорит Бруно, может быть рассмотрена двояким способом: во-первых, в качестве возможности, во-вторых, в качестве субстрата. Но возможность бытия не предшествует бытию, она дана вместе с бытием в действительности. «Первое и лучшее начало» в действительности «есть все то, что может быть», оно «не было бы всем, если бы не могло быть всем» — возможное и действительное в нем совпадают [там же, с. 242]. И поскольку все, «сообразно субстанции», едино, то материя в качестве субстрата — едина, она обладает актуальным существованием, она не может быть чистой возможностью, лишенной совершенства. Материя совпадает с формой, как совпадают возможность и действительность.

Материя в самой себе содержит все формы, она является источником действительности, «вещью, из которой происходят все естественные виды», она «производит формы из своего ложа». «Следовательно, — говорит Бру-

но, применяя к материи относимые Кузанцем к богу понятия «свернутого» и «развернутого» бытия,— она, развертывающая то, что содержит в себе свернутым, должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы и субстанции» [*там же*, с. 267]. «Формы,— развивает Бруно эту мысль в «Камераценском акротизме»,— коль скоро они выводятся из потенции материи, а не вводятся извне действующей причиной, более истинным образом находят в материи и основание своего бытия имеют в ней» [110, т. 1, ч. 1, с. 304]. Материя не только обладает реальным бытием, она — постоянное и вечное начало природных вещей; в ней разрешаются все формы, и после гибели формы или вида в следующих вещах ничего не остается от прежних форм, но вечно пребывает материя.

В трактате «Светильник тридцати статуй» Бруно для характеристики соотношения материального и формального начал в единой субстанции прибегает к метафорам Ночи и Света. Ночь — первоматерия, по природе своей — древнейшая из богов (для метафорического и образного воплощения понятий своей философии Бруно в этом трактате широко использует античную мифологию). Она — «подлежащее, тьма, наполняющая собой весь хаос» (пространство); тьму следует понимать, подчеркивает Бруно, не как возможность, но как «постояннейшую природу», в которой происходит возникновение и разрушение всех вещей. Она есть их необходимое создающее начало. «Материя в действительности неотделима от света, но различима лишь с помощью разума... [Материя — это природа или вид природы, не отделимый от другого вида или другой природы, каковая есть свет, и от слияния их рождаются все природные вещи]» [110, т. 3, с. 29—30]. Духовная и телесная субстанции «в конечном счете сводятся к одному бытию и к одному корню» [20, с. 247].

Конечным итогом подобной трактовки материи является провозглашение ее «божественности» [*там же*, с. 236]. Она «свидетельствует о себе, что она есть богиня (а именно обладает подобием с богом), так как она есть беспричинная причина» [110, т. 3, с. 32]. Божественность материи означает ее самодовлеющий характер; материя, понятая как обладающая всем совершенством, не нуждается во внешней причине своего

бытия и движения. Реабилитация материи есть прямой путь к натуралистическому пантеизму, к отрицанию не только творения, но и зависимости мира от бога как от внешнего по отношению к миру начала.

**Атомизм
и монадология**

В своем учении о строении материи Джордано Бруно обращается к традициям античного атомизма: «Когда мы стремимся... к началу и субстанции вещей, мы продвигаемся по направлению к неделимости», — писал он в диалоге «О причине, начале и едином» [20, с. 285] и в диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах». Развивая представление о том, что Вселенная состоит из прерывных, дискретных частиц, находящихся в непрерывной бесконечности — пространстве «Непрерывное состоит из неделимых» — так звучит 42-й тезис, выдвинутый на диспуте в коллеже Камбре, получивший обоснование в «Камераценском акрогизме»: «Существует предел деления в природе — нечто неделимое, что уже не делится на другие части. Природа осуществляет деление, которое может достичь предельно малых частиц, к которым не может приблизиться никакое искусство с помощью своих орудий» [110, т. 1, ч. 1, с. 254]. Минимум в философии Бруно — «первая материя и субстанция вещей»: «Я считаю, что поистине не существует ничего, кроме минимума и неделимого» [110, т. 1, ч. 3, с. 22—24]. Атомы — основа всякого бытия, именно их материальная природа определяет единство всех вещей, единство их субстанции.

Случайное движение и столкновение атомов Бруно отвергал. Источник движения заложен в самой материи, а стало быть, и в мельчайших ее частицах: «Движение атомов, — говорит он в трактате «О магии», — происходит от внутреннего начала» [110, т. 3, с. 532]. В этом Бруно отходит от античного атомизма. Каждая мельчайшая частица материи обладает той же способностью к движению, что и вся материя — природа в целом: «Минимум количественный есть по способности своей максимум, подобно тому, как возможность всего огня заключена в способности одной искры. Следовательно, в минимуме, который скрыт от человеческих глаз, заключена вся сила, а поэтому он есть максимум всех вещей» [110, т. 1, ч. 3, с. 24].

Атомистика Бруно есть частный случай разработанного им во франкфуртских поэмах учения о минимуме и монаде. Ноланец различает родовой и абсолютный

минимум: минимум данного рода есть лишь наименьшее в определенном ряду явлений и предметов; минимум же абсолютный совпадает в материальном мире с атомом, в математике — с точкой, в области метафизических понятий — с монадой. «Минимум или монада есть все, то есть максимум и целое» [там же, с. 148—149]. Монада как обобщающее понятие неделимого единства отражает внутренние свойства всей Вселенной. В монадологии Бруно отождествляются материя и движение, природа и бог, мельчайшая частица бытия и бог, определяемый как «монада, источник всех чисел, простота всякой величины и субстанция состава» [там же, с. 136]. Связь атомизма и пантеизма Бруно раскрыл Т. Кампанелла: оспаривая в своей «Метафизике» материалистическое и инфинитезимальное учение некоего «новейшего лукрецианца (им прямо не названного, но, судя по всему, речь могла идти именно о Бруно, со взглядами которого он мог познакомиться по последним изданным сочинениям, а возможно, и в личных беседах в римской инквизиционной тюрьме), он приписывал ему, как логический вывод из учения о бесконечности Вселенной и атомном строении мира, заключение, что «точка и атом и есть бог» [120, т. 2, с. 252].

Пансихизм
и «мировая душа»

Внутренняя способность материи к образованию форм именуется в сочинениях Бруно Душой мира. Она является всеобщей формой мира, формальным образующим началом всех вещей, она не только находится внутри материи, но и главенствует над ней. Главная способность мировой души — всеобщий ум, он же — всеобщая физическая действующая причина. Он «наполняет все, освещает Вселенную и побуждает природу производить как следует свои виды». Он является внешней причиной по отношению к отдельным вещам, по отношению к материи он — «внутренний художник, потому что формирует материю и фигуру изнутри» [20, с. 203—204].

Стремясь найти в недрах самой материи определяющую причину движения, отвергая внешнее, чуждое материи вмешательство, Джордано Бруно пришел к мысли о всеобщей одушевленности природы: «Мир одушевлен вместе с его членами», — говорит он в диалоге «О причине, начале и Едином». Это не значит, что все природные существа, тела и предметы в равной мере обладают сознанием. Речь идет о «жизненном начале»: «Сколь бы

незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе часть духовной субстанции, каковая, если находит субъект, стремится стать растением, стать животным и получить члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным» [там же, с. 211].

Именно возможность жизни и сознания Бруно считает присущей всей материи в целом: вещи, «если они в действительности не обладают одушевленностью и жизнью, все же обладают ими сообразно началу и известному первому действию» [там же, с. 211—212]. Духовная субстанция проявляется в действительности, лишь «если находит подходящий субъект». Таким образом, степень проявления одушевленности связана с особенностями строения материи.

Учение о всеобщей одушевленности природы возникает в натурфилософии Бруно в борьбе со схоластическим объяснением причины движения в природе, с положением аристотелизма о том, что «все движущееся получает движение от другого», приводившим к принятию первого неподвижного двигателя, т. е. бога, который извне определяет движение мира. Натурфилософия Возрождения стремится к отказу от внешнего перво-двигателя, направляет мысль на поиски внутренних источников движения. Движение «вследствие внешней силы» Джордано Бруно считал «насильственным и случайным». Естественное — «начало внутреннее, которое само по себе движет вещь куда следует» [там же, с. 143]. Самодвижение в природе — таков глубочайший смысл идеи всеобщей одушевленности природы в философии Ноланца, его трактовки учения о мировой душе. Главным и новым, что внес Бруно в учение о материи, было представление о самодвижении, о необходимости поисков источников не только движения, но и жизни, не только жизни, но и сознания в недрах природы. Тем самым было отвергнуто внешнее божественное вмешательство в развитие материального мира.

В материальной Вселенной, утверждает Бруно, «нет ничего непрерывного и Единого, кроме атомов и всеобщего пространства» [110, т. 1, ч. 3, с. 201]. Рассматривая пространство как необходимое условие существования движущейся материи, Джордано Бруно выступил против Аристотелева отрицания пустоты. Полемика эта имела главной целью показать ограниченность опреде-

Пространство и время

ления «места» в «Физике» Аристотеля, «реабилитировать» бесконечное пространство как условие существования бесконечной Вселенной.

«Пустота, место, пространство, наполнение и хаос Гесиода—одно и то же»,—заявил Бруно на диспуте в коллеже Камбре [110, т. 1, ч. 1, с. 73], а в «Светильнике тридцати статуй» дал развернутое определение хаоса-пустоты.

Пространство изначально Это не значит, что оно предшествует материи во времени или в качестве ее причины. Оно является необходимым условием существования самой материи: «Ибо не существует тела, если оно не может быть где-то; оно не может существовать, если нет пространства. Это и есть пустота». Вне пространства нет ничего. «Пустота есть пространство, обладающее способностью бесконечной величины». «Хаос» обладает истинным и необходимым бытием [110, т. 3, с. 9—13].

Только в этом смысле может идти речь о «пустоте». Реального же существования незаполненного пространства, абсолютного пространства без материи Бруно не допускает: «Где нет тела, там нет ни места, ни пространства, ни пустоты» [110, т. 1, ч. 1, с. 319].

Существование «пустоты»-пространства является необходимым условием движения: «Если бы не было пустоты, тело не могло бы передвигаться туда, где было другое тело. Движение возможно не туда, где нечто есть, а туда, где нечто перестает быть» [там же, с. 131]. В действительности же пространство неотделимо от движущейся материи. «Пустота»-пространство—это то, в чем находятся тела, а не то, в чем ничего нет,—писал Бруно в «Камераценском акротизме», выступая против аристотелевского запредельного пространства.—Когда же мы говорим о пустоте как о месте без тела, мы отделяем его от тела не реально, а лишь мысленно» [там же].

Столь же необходимым условием существования материи, как и пространства, в философии Джордано Бруно является время. Бруно, оспаривая Аристотелево определение времени как «меры движения», считает, что понятие «меры» имеет в виду воспринимающий время человеческий разум. «Физически, реально и истинно время бесконечно» [110, т. 1, ч. 1, с. 157], оно не имеет ни начала, ни конца. Оно одновременно есть и мера, и измеримое. Бруно подчеркивает диалектическое единст-

во мгновения и непрерывного процесса движения во времени: «Всякая длительность есть начало без конца и конец без начала. Следовательно, вся длительность есть бесконечное мгновение, тождество начала и конца» [там же, с. 153].

Джордано Бруно отвергает отрыв времени от движения, от материи. Лишь человеческий разум может рассматривать категорию времени обособленно от самого материального мира: «Время есть некая длительность, которая, хотя разумом может быть воспринята и определена отвлеченно, однако не может быть отделена от вещей» [там же, с. 146]. Мысль о неразрывной связи времени и движущейся материи во Вселенной приводит Бруно к выводу об относительности времени и его связи с движением небесных тел: «Ибо не может быть такого во Вселенной времени, которое было бы мерой всех движений.. При единой длительности целого различным телам свойственны различные длительности и времена..» [там же, с. 144—147]. Учение Джордано Бруно о пространстве и времени связано с разработкой им новой, инфинитистской космологии.

Борьба за новую космологию | Роль Бруно в утверждении новой космологии несводима к пропаганде коперниканства. Бруно потому и смог сделать радикальные выводы из гелиоцентризма, что включил его в свою общеполитическую систему натуралистического пантеизма. Открытие Коперника послужило для него отправной точкой для разработки космологии бесконечной Вселенной. Бруно отвергал трактовку коперниканства как математической гипотезы и требовал признания Коперника — «физика», и, не ограничиваясь этим, шел от «физики» к «философии» — от замкнутого восьмой сферой мира к бесконечности. Характерно, что, воздавая хвалу Копернику, он постоянно подчеркивает преемственную связь новой картины мира с идеями Николая Кузанского, [см. там же, с. 381—382]. Связь эта существенна не столько для генезиса коперниканства, сколько для той трактовки, какую получает открытие Коперника в космологии Джордано Бруно: подлинное философское значение гелиоцентризма выявляется в учении о бесконечной Вселенной.

В этом же направлении идет и полемика в защиту Коперника, составляющая содержание диалогов и философских поэм Ноланца. Новое учение обосновывается

им как отражающее физическую реальность. Его аргументация выходит за рамки собственно защиты коперниканства и направлена против коренных положений перипатетической физики и космологии. На довод схоластов относительно неправдоподобности движения Земли, «раз она середина и центр Вселенной, в которой занимает место фиксированной постоянной основы всякого движения» [20, с. 106], Бруно отвечает, исходя уже из совершенно иной враждебной аристотелизму системы представлений. Фиксированному центру, показывает он, нет места в бесконечной Вселенной, а именно в бесконечной Вселенной вернее всего может быть обоснована истинность коперниканства — во Вселенной, где нет «естественных мест» физических тел, где пространство бесконечно, а движение относительно. Довод перипатетиков мог бы быть отнесен и к Солнцу, но он неуместен, ибо Вселенная — бесконечна. Ноланец «считает мир бесконечным и потому не признает в нем никакого тела, которому абсолютно необходимо было бы находиться в середине, или в конце, или между этими двумя пределами; всякому телу свойственно быть в некоторых отношениях с другими телами и пределом, взятым произвольно» [там же, с. 107].

Аргументация Бруно не ограничивалась доказательством движения Земли. Отвергая в споре со схоластами главные положения Аристотелевой физики, Бруно сделал выводы, прямо не содержащиеся в коперниканстве, но неизбежно следовавшие из него. Земля потому, в частности, и может обладать собственным движением, подобным движению иных небесных тел, что существует физическая однородность Вселенной, что нет деления на телесный — «элементарный», подлунный мир и квинтэссенцию петленной, высшей, небесной материи. Все небесные тела, к которым относится Солнце, и наша Земля, и планеты, и звезды, «состоят из одних и тех же элементов, имеют ту же форму, тот же вид движения и изменения, место и расположение» [110, т. 1, ч. 2, с. 6].

Мысль о материальном единстве Земли и неба являлась важнейшей предпосылкой нового подхода к изучению движения небесных тел и построения новой космологии, порывающей с традиционной метафизикой и богословием. Небесные тела лишались своего привилегированного положения, они оказывались во власти единых для всего космоса физических законов. Изменения

из области тленного; «подлунного» мира переходили в единое пространство нового космоса; и если в результате коперниканского гелиоцентризма Земля утрачивала привилегированное положение неподвижного центра Вселенной, то благодаря развитию натурфилософских представлений о единстве мира и небесные тела в свою очередь приравнивались к Земле: все они оказывались равноправными частями единого космоса. Если другие небесные тела подобны по своей природе нашей планете, то и движение Земли оказывается столь же естественным, как движение прочих планет.

Признание естественного характера движения и Земли и других небесных тел означало отказ от внешних по отношению к движущемуся телу двигателей, а в конечном счете и от неподвижного Перводвигателя Аристотеля. «Миры движутся вследствие внутреннего начала, которое есть их собственная душа... и вследствие этого напрасно разыскивать их внешний двигатель» [20, с. 322]. В космическом гилозоизме и панпсихизме Бруно главное (в условиях, когда действительные законы движения небесных тел еще не были открыты) — это мысль о внутреннем источнике движения, принцип самодвижения материи.

Движение от внешнего двигателя есть насильственное движение, чуждое природе. Вся суть в «достаточном внутреннем начале», в самодвижении [20, с. 111—112]. Место средневековой статической иерархии космоса, ограниченного двумя неподвижными пределами — неподвижным центром с Землей, в нем помещенной, и находящимся вне мира неподвижным Перводвигателем, — занимает динамическая картина находящейся в постоянном движении однородной Вселенной.

Эти выводы не могли бы иметь место в рамках пусть даже и гелиоцентрической, но ограниченной в пространстве системы. Защита Ноланцем коперниканства есть одновременно развитие его и разрешение в бесконечной Вселенной. При всем восхищении подвигом польского астронома, Бруно делает существеннейшую оговорку касательно сохранения в коперниканстве пусть чрезвычайно отдаленной от центра солнечной системы, но все же ограничивающей пространство сферы неподвижных (фиксированных) звезд. «Чего еще хотел бы я от Коперника, — писал он в поэме «О безмерном и неисчислимом», — уже не как от математика, но как от филосо-

фа,— это чтобы не измышлял он пресловутую восьмую сферу в качестве единого местоположения всех звезд, равно отстоящих от центра» [110, т. 1, ч. 1, с. 395].

В новой космологии, исходящей из относительности пространства в бесконечной Вселенной, нет места для фиксированного центра мира. Таким центром не может быть ни Земля, ни Солнце: «Нет никакого основания, чтобы бесцельно и без крайней причины нечислимые звезды, являющиеся многочисленными мирами, даже большими, чем наш, имели бы столь незначительную связь единственно с нашим миром» [20, с. 154].

Говоря о строении солнечной системы, Джордано Бруно высказал оправдавшуюся впоследствии гипотезу о существовании в ней планет, не известных тогдашним астрономам; «Не противоречит разуму также, чтобы вокруг этого Солнца кружились еще другие земли, которые незаметны для нас»; их недоступность земному наблюдению Ноланц объяснял их большой отдаленностью, сравнительно небольшой величиной, отсутствием водных поверхностей, отражающих свет, и несовпадением во времени их обращенности к Земле и освещенности Солнцем [там же, с. 164]. Планетные системы — не исключение во Вселенной: «Все мерцающие звезды суть огни или солнца, вокруг которых с необходимостью обращаются многочисленные планеты». Они невидимы из-за дальности расстояния, а также потому, что светят не своим, а отраженным светом [110, т. 1, ч. 1, с. 179—180].

Во Вселенной все подвержено развитию, изменению и гибели, вечна только сама Вселенная, но каждый из составляющих ее миров, и наша Земля, и Солнце, солнечная система и иные бесчисленные миры не властны уйти от этого всеобщего закона: «Миры, следовательно, также рождаются и умирают, и невозможно, чтобы они были вечны, коль скоро они изменяются и состоят из подверженных изменению частей» [110, т. 1, ч. 2, с. 57].

Одним из следствий учения о физическом единстве Вселенной явилась мысль о существовании жизни во Вселенной, в том числе и разумной жизни на других небесных телах. Жизнь есть вечное свойство материи, независящее ни от случая, ни от бога-творца: «Так возвысь же свой дух к другим звездам, я разумею — к иным мирам, чтобы увидеть там подобные друг другу виды; те же существуют повсюду материальные начала,

та же действующая причина, та же активная и пассивная творческая способность, тот же порядок, обмен, движение...» Формы жизни во Вселенной не следует представлять себе тождественными земным: здесь возможны бесчисленные различия — и в этом Ноланц стремился преодолеть антропоцентрический взгляд на мир: «Мы полагаем, что для живых существ нашего рода обитаемые места редки.. однако не подобает считать, что есть часть мира без души, жизни, ощущения, а следовательно, и без живых существ. Ведь глупо и нелогично считать, будто не могут существовать иные существа, иные виды разума, нежели те, что доступны нашим чувствам» [там же, с. 284].

Бесконечность Вселенной

Главнейшим положением космологии Бруно было учение о бесконечности: «Вселенная есть бесконечная субстанция, бесконечное тело в бесконечном пространстве, т. е. пустой и в то же время наполненной бесконечности. Поэтому Вселенная (universum) — одна, миры же бесчисленны. Хотя отдельные тела обладают конечной величиной, численность их бесконечна», — писал Бруно в «Камераценском акротизме» [110, т. 1, ч. 1, с. 173].

Вне Вселенной нет ничего, ибо она представляет собой все сущее, все бытие. Она вечна, не сотворена богом, неподвижна. Неподвижность Вселенной следует понимать лишь как невозможность перемещения ее в другое место, ибо такого места, такой пустоты вне ее не существует; в самой же Вселенной постоянное изменение, непрерывное движение и развитие происходят вечно.

В борьбе за космологию бесконечной Вселенной Бруно должен был опровергнуть доводы как аристотелевской философии, так и католического богословия, согласно которому бесконечность является исключительным атрибутом бога, созданный же им мир неизбежно ограничен в пространстве. Бруно отвергает схоластическое представление о замкнутом мире, вне которого нет ничего — ни тела, ни пустоты, ни пространства, но только Бог-Перводвигатель.

Но Стагирит, пожелав ограничить пределы пространства, Все же не в силах его заключить в неприсутные стены.
И, вопрошая себя, где же высшие неба пределы,
Если ни тело его не содержит в себе, ни поверхность,

Ни пустота, ни пространство, ни что-либо рода такого,
Что содержало б иное в себе, обнимая собою,—
Делает вывод, что мир помещается «в собственном месте»

[там же, с. 221].

Этот ответ вполне логичный с точки зрения перипатетического учения о пространстве-месте, есть, по мнению Бруно, не ответ, а словесная уловка. Схоластическое богословие, чтобы «избежать пустоты и небытия» вне мира, утверждает, что «вне мира находится разумное и божественное существо, так как бог есть место всех вещей» [20, с. 305].

Что же — я жажду узпать — лежит за пределами неба?
Смысла лишенная речь софиста звучит мне ответом:
Вечное там божество, бесконечно блаженная сущность,
Самодовлеющий ум, извне управляющий миром

[110, т. 1, ч. 1, с. 222].

Теологическое решение, исходящее из противостояния бесконечного бога и конечного мира, неприемлемо в философии: во-первых, это речь не философа, рационально мыслящего, а пророка, опирающегося на догму откровения:

Так отвечает мудрец, из философа ставший пророком,
Нить разума вконец потеряв в лабиринте софизмов

[там же, с. 222],

а во-вторых, противоречит даже и схоластическому представлению о боге, оставляя невыясненным вопрос, «каким образом бестелесная, умопостигаемая и не имеющая измерений вещь может быть местом измеримой вещи» [20, с. 305].

Бруно отвергает не только представление о замкнутом пространстве мира, но и само понятие заключающего его в себе бога. Бог, как его трактует ноланская философия, «не может каким-либо образом ограничивать тело», так как «божество существует не для того, чтобы заполнять пустоту» [там же, с. 306]. Бруно не просто провозглашает бесконечность Вселенной, в конце концов об этом уже писали до него — П.-А. Мандзолли и независимо от него Ф. Патрици; он — и в этом заключено то принципиально новое, что вносит он в космологию бесконечности, — отвергает деление мира на «здесьшний», материальный и конечный, и иной, запредельный и нематериальный — будь то Перводвигатель перипатетиков,

христианский бог или бестелесный свет «Зодиака жизни» и «Новой философии Вселенной»:

Я же на это спрошу: как могло получиться,
Чтоб ограничен телесный был мир бестелесным,
Непротяженность в себе заключала пространства?

[там же, с. 222].

¹ Бесконечность у Бруно есть бесконечность материальной Вселенной, и в духе учения о единстве материи и формы, против любых проявлений перипатетического ли, платонического ли дуализма направлена его полемика. Восторженно прославив в «Прощальной речи» автора «Зодиака жизни» Палингения (П. А. Мандзолли) как одного из предшественников учения о бесконечности, он решительно и резко полемизирует с ним в заключительных главах поэмы «О безмерном и неисчислимых»: «Палингений еще глубже грезит с Платоном, полагая бесконечный и бестелесный свет вне этого конечного мира и видимых звезд» [110, т. 1, ч. 2, с. 295]. Заполняющий запредельное пространство бестелесный свет есть разновидность осуждаемых Ноланцем «актов или форм без материи»: все эти «абстрактные природы», «образцы», «архетипы» суть чудовищные порождения фантазии: как нет формы без материи, так нет и пространства без тела [там же, с. 303—304], и потому необходимо оставить «эту химеру бесконечного и бестелесного света» [там же, с. 310].

Бесконечная Вселенная и бог

В связи с разработкой Бруно учения о бесконечности стоит постановка им проблемы соотношения божественного и природного начал. И тут уже полемика ведется со всей средневековой теологической традицией. Ибо схоласты, противопоставляя конечность мира бесконечности бога, «наносят ущерб достоинству божественной и вселенской природы» [20, с. 306].

На традиционное возражение одного из участников диалога «О бесконечности, Вселенной и мирах», что «бесконечное благое, конечно, существует, но оно бестелесно», т. е. на традиционное противопоставление бестелесного бесконечного блага-бога конечному миру, Филотей, выражающий в диалоге позицию автора, отвечает, что и «бесконечное телесное бытие» также может быть «в достойнейшем смысле благим». Бесконечность бога есть «свернутая», нереализованная в бытии беско-

нечность; в развернутом виде она скорее должна бы существовать в бесконечном пространстве, в беспредельной Вселенной — скорее, нежели «в этих столь тесных пределах» конечного мира схоластики [*там же*, с. 311].

Пространство Вселенной бесконечно, и общее и единое его свойство, его способность воспринимать тело, материю в равной мере присуще ему как «здесь», так и «там», и само это разделение на «здешнее» и «запредельное» пространство несостоятельно:

Равно божественна в целом едином природа,
Жребий один для нее и «внутри» и «снаружи»,
Так что не место она и сама ни во что невместима

[110, т. 1, ч. 1, с. 222].

Бесконечность Вселенной есть, по Бруно, необходимое порождение бесконечности божественной мощи. Но чтобы допустить это, следовало отвергнуть теологическое представление как о боге, так и о природе. На доводы «священника» (в поэме «О безмерном и неисчислимых»), что бог может сотворить бесконечные миры, а «природа к тому не способна», Бруно отвечает, что это бесконечное пространство и бесконечная масса материи в большей мере отвечают божественному могуществу: «Ты, полагая в боге активную потенцию этого деяния, не допускаешь, что ей отвечает такая же пассивная потенция» [*там же*, с. 320]. Но именно «активной божественной мощи и пассивной силе природы» противна конечность вещей [*там же*, с. 212]. И только из соединения «действенности активной потенции» и «предрасположения пассивной потенции» возникает то совершенство мира, которое заключено «в неисчислимом множестве, в безмерности величия и в очевидной красоте соответствия» [*там же*, с. 198].

Итак, Вселенная в одном из своих атрибутов, и притом важнейшем, объявляется у Бруно равной богу. Мысль эта решительно противостоит ортодоксальному богословию. И не только потому, что природа таким образом приравнивалась к богу, но и потому, что бог приравнивался к природе. Ибо бог бесконечной Вселенной (и это ясно представляли себе противники Бруно) не мог быть прежним богом христианской религии, да и вообще религии откровения. Место свободной божественной воли заступала необходимость природного закона: «От определенной и известной деятельности,—

писал Бруно, — неизменным образом зависит определенное и известное действие» [20, с. 317].

Пантеизм Бруно Вселенная Бруно по самому своему определению исключает боготворца, внешнего и высшего по отношению к ней. Так отвергается не только креационистский дуализм богословов, но и схоластика с ее перводвигателем и конечным, зависящим от него миром. Бруно идет и дальше: его понимания отношения бога и мира не остается места для неоплатонического «истечения», эманации, заменяемой «развертыванием» божественной сущности в природе. Бог совпадает, полностью отождествляется с миром: «Итак, не напрасно сказано, что Зевс наполняет все вещи, обитает во всех частях Вселенной, является центром того, что обладает бытием, единое во всем, для чего единое есть все» [там же, с. 276].

Однако определение типа «природа есть бог в вещах» (*deo nelle cose*) [см. 19, с. 162] или рассуждение о том, что материя является «божественным бытием в вещах» (*esser divino nelle cose*) [20, с. 271] не исчерпывает этого тождества.

Бог, совпадающий с природой, заключен «в вещах» (*in rebus*), т. е. в самом материальном мире, а не вне его. Он не противостоит материи и природе как творец и создатель, а находится в самой природе как внутреннее деятельное начало. Не только против человекоподобного божества, но и против представления о вне- и надприродном боге направлено учение Бруно: «Некоторые прибегают к сверх- и внеприродной силе; — писал он в поэме «О безмерном и неисчислимом», — говоря, что бог, пребывающий над природой, создал эти небесные тела как некие знаменья для нас. Но мы не говорим с пророками такого рода и не видим нужды им отвечать, когда речь должна идти на основании доводов разума и ощущения» [110, т. 1, ч. 2, с. 51].

«Глупо и дерзко называть природой то, что нельзя обнаружить ни в акте, ни в потенции вещей, и называть порядок вещей божественным, как будто бы природа и бог суть два противоположные начала» [там же, с. 193]. Таким образом, природа и бог совпадают: они суть одно единое начало вещей. Природа не мыслится Ноланцем вне действительного существования вещей, а «порядок вещей», отождествляемый с богом, и есть сама природа.

Тождественные между собой понятия природы и бога суть не что иное, как этот «порядок» или «закон», как внутренняя совокупность естественных законов, свойственных материальному миру: «Природа есть или ничто, или божественное могущество, воздействующее изнутри на материю, и запечатленный во всем вечный порядок...» [там же]; «Природа — не что иное, как сила, воплощенная в вещах, и закон, по которому все вещи совершают свой собственный ход» [там же, с. 210].

Таким образом, бог — синоним «природы», понимаемой как присущий миру внутренний закон движения и развития. Божественность природы и материи означает, что они наделены бесконечными внутренними силами. Материя, говорит Бруно, ссылаясь при этом на пантеиста XIII в. Давида Динанского, «столь совершенна», «что она, как это ясно при правильном созерцании, является божественным бытием в вещах» [20, с. 271].

Но на этом Бруно не останавливается. Отвергнув представление о боге как «сверх»- и «внеприродной силе», он ставит вопрос об отношении бога-природы и совокупности вещей материального мира, о соотношении бога-природы и материи, о соотношении того «единого бытия», которое является «сущим, субстанцией и сущностью», с бытием «природных вещей».

Понимание бога как «наиприсутствующего», находящегося не «вне» вещей и не «над» ними, понимание природы как «внутренне присущей» вещам, «более близкой» им, чем они сами себе, приводит к отождествлению бога-природы с материей: «Искусство имеет дело с чужой материей, природа — со своей собственной. Искусство находится вне материи, природа — внутри материи, более того: она сама есть материя. Итак, материя все производит из собственного лона, так как природа сама есть внутренний мастер, живое искусство... она есть двигатель, действующий изнутри» [110, т. 1, ч. 2, с. 312—313]. Сущность вещей в конечном счете отождествляется в философии Бруно с их бытием. «Подобно тому как нет сущности вне и над сущим, нет природы вне природных вещей», — писал Бруно, утверждая, что «сущность от бытия отличается только логически» [там же, с. 252].

Таким образом, не только природа это «бог в вещах», но и бог не существует, немыслим вне «вещей», вне телесного, материального мира. Пантеизм Бруно

приобретает последовательно натуралистический, близкий к материализму характер.

Теория познания В основе учения Бруно о природе человеческого сознания лежит мысль о единой для всей Вселенной духовной субстанции, находящейся в недрах материи и определяющей многообразие форм жизни. И в человеческой душе, и в «душах» животных Ноланец видел проявление той единой великой жизненной силы, которую он прославлял под именем «плодоносной природы, матери-хранительницы Вселенной» [19, с. 166].

Жизнь в той или иной форме свойственна всем природным вещам. Однако проявляется она неодинаково. Душа, «хотя одним и тем же образом, одной силой и цельностью своей сущности находится повсюду и во всем, однако, в соответствии с порядком Вселенной и первичных и вторичных членов, проявляет себя здесь как разум, ощущение и рост, там — как ощущение и рост, в одном — только как растительная способность, в другом — только как сложность состава или как несовершенная смесь, или же, еще проще, как начало смешений», — писал Бруно в «Светлышке тридцати статей» [110, т. 3, с. 58]. Духовная субстанция, писал Бруно в «Изгнании торжествующего зверя», «есть некое начало, действующее и образующее изнутри, от коего, коим, и вокруг коего идет создание; оно есть точь-в-точь кормчий на корабле, как отец семейства в доме и как художник, что не внешне, но изнутри строит и приспособливает здание» [19, с. 14]. За этими восходящими к неоплатонической традиции определениями скрывалось полемическое содержание: сознание неотделимо от материи, «духовное начало так же не может существовать без тела, как и тело, движимое и управляемое им, с ним единое, с его отсутствием распадающееся, не может быть без него» [там же, с. 15].

Говоря о единстве духовной субстанции, Бруно подчеркивал внутреннее родство «душ» людей и животных. В диалоге «Тайна Пегаса с приложением Килленского осла» он писал, что «душа человека по своей субстанции тождественна душе животных и отличается от нее лишь фигурацией». Сама же «фигурация», т. е. особенность строения человеческой души, связывалась Ноланцем с физическим строением органов тела. И в этом сказались, вопреки неоплатоническим определениям ду-

ши, материалистическая направленность его теории познания. Единая духовная субстанция «соединяется либо с одним видом тела, либо с другим, и, на основании разнообразия и сочетания органов тела, имеет различные степени совершенства ума и действия. Когда этот дух, или душа, находится в науке, имеется определенная деятельность; соединенная же с человеческим отпрыском, она приобретает другой ум, другие орудия, положения и действия» [20, с. 490]. Даже у самых «одаренных» животных не то телосложение, «чтоб можно было иметь ум с такими способностями, как у человека» [там же, с. 492].

Джордано Бруно развивает идущую от классической древности мысль о значении руки — а тем самым и трудовой деятельности человека — в происхождении человеческого сознания и культуры. «Что было бы,— писал он,— если бы человек имел ум, вдвое больше теперешнего... но при всем этом руки его преобразовались бы в две ноги, а все прочее осталось бы таким, как и теперь? ...Как в таком случае были бы возможны открытия учений, изобретения наук, собрания граждан, сооружения зданий и многие другие дела, которые свидетельствуют о величии и превосходстве человека и делают человека поистине непобедимым триумфатором над другими видами животных? Все это, если взглянешь внимательно, зависит в принципе не столько от силы ума, сколько от руки, органа органов» [там же, с. 491—492].

Теория познания Бруно теснейшим образом связана с его учением о бытии. Человеческий разум в ней ни по происхождению, ни по сущности своей не противостоит природе, представляющей собой единство материи и внутренних сил, а выводится из нее.

Цель познания не ограничена непосредственным наблюдением физических явлений. Задача разума — проникнуть за внешний облик мира и, углубившись внутрь природных явлений, познать законы бесконечно движущейся и изменчивой природы. «Разумный порядок», т. е. совокупность человеческих представлений о Вселенной, есть, по учению Бруно, «тень и подобие» природного порядка, который в свою очередь является «образом и одеянием» «божественного» мира — мира внутренних законов природы. Или, говоря иначе, логическое есть отражение физического, а физическое есть образ мета-

физического мира, мира внутренних закономерностей строения Вселенной [см. 110, т. 2, ч. 3, с. 94—96].

Человеческий разум, писал Бруно во франкфуртском трактате «О составлении образов», есть некое «живое зеркало», отражающее в себе «образ природных и тень божественных вещей». Это «зеркало», человеческий разум, воспринимает идею как причину вещей (а идея, как подчеркивал Бруно, «неотделима от вещей, но соединена с ними наипростейшим образом»), он воспринимает форму как саму вещь или вид, ибо к ней относятся вся субстанция вещей, хотя — опять характерное уточнение: форма «физически не существует без материи». Иначе говоря, следует рассматривать мир «вместе с физиками» (а Ноланец всегда причислял себя к философам-физикам), «считающими материю субстанцией всех вещей, которая выводит формы из своего лога и своих собственных недр» [там же, с. 96].

Итак, хотя «мудрый видит все вещи в изменении» (21, с. 44), задача познания — уловить и установить за внешней изменчивостью вещей постоянство природных законов. В соответствии с этой целью определяет Бруно и ступени познания. Знание возникает из ощущения. Познание невозможно без чувственных образов. Разум не должен «блуждать вне зеркала»; познание наше не может обойтись «без неких форм и образов, которые воспринимаются внешними чувствами от чувственных объектов» [110, т. 2, ч. 3, с. 103].

Однако познание не может ограничиться областью ощущений. И дело не только в том, что чувства могут обмануть, что возможны ошибки, искажения образа внешнего мира в наших ощущениях. Чувственное познание недостаточно, потому что без обобщения данных, предоставленных ощущениями, человеческий разум не может познать сущность явлений, не может подняться до познания Вселенной, ее строения и законов.

Поэтому в процессе познания чувство (*sensus*) «поднимается к воображению, воображение (*imaginatio*) к рассудку, рассудок (*ratio*) к интеллекту (*intellectus*), интеллект к уму (*mens*)» [21, с. 80]. Эти ступени познания находятся, по мнению Ноланца, в прямой зависимости от объекта познания — природы: «Природа нисходит к произведению вещей, а интеллект восходит к их познанию по одной и той же лестнице... Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивиду-

умам, подъем — от последних к первому» [20, с. 282—285]. Следующей после ощущения [в некоторых сочинениях Бруно оно подразделяется на простое ощущение (*sensus*), воображение (*imaginatio*), память (*memoria*)] ступенью познания является рассудок (*ratio*). Он осмысливает то, «что воспринято и удержано ощущением», выводя «с помощью рассуждения всеобщее из частного». Выше рассудка стоит интеллект (*intellectus*). Он осмысливает уже не данные ощущений, а сами результаты логического рассуждения, рассматривая их в некоем внутреннем созерцании. Деятельность интеллекта подобна «внутреннему чтению»; Бруно сравнивает его с «видящим зеркалом», сочетающим в себе способность к отражению внешнего мира с активным его осмыслением [110, т. 1, ч. 4, с. 31—32]. «Когда интеллект хочет понять сущность какой-либо вещи, он прибегает к упрощению... удаляется от сложности и множественности, сводя преходящие акциденции, размеры, обозначения и фигуры к тому, что лежит в основе этих вещей... Интеллект ясно этим показывает, что субстанция вещей состоит в единстве, которое он ищет в истине и в уподоблении» [20, с. 284].

Высшей способностью человеческого разума, благодаря которой он может подняться до созерцания всеобщей субстанции, является «ум» (*mens*). Он «выше интеллекта и всякого познания», «он охватывает все без всякого предшествующего или сопутствующего рассуждения» и может быть уподоблен «живому и наполненному зеркалу, в котором тождественны зеркало, свет и все образы» [110, т. 1, ч. 4, с. 32]. Проявлением этой высшей ступени познания является непосредственное созерцание божества; душа «по сущности своей есть в боге, который и есть ее жизнь» и «при помощи умственной деятельности... соотносится к его свету и блаженному объекту», — писал Бруно в диалоге «О героическом энтузиазме» [21, с. 60].

Итак, конечной целью познания является созерцание божества. Но эта мысль Бруно может быть правильно истолкована только с учетом отождествления в ноландской философии бога-природы и природы-материи. Высшая ступень созерцания, к которой, по Бруно, стремится человеческий разум, заключается в глубочайшем познании тайн природы, олицетворенной в диалоге «О героическом энтузиазме» в образе Дианы, воплощающей

«мир, Вселенную, природу, имеющуюся в вещах». Достигая этого высшего знания, мыслитель «на все смотрит как на единое и перестает видеть при помощи различий и чисел... Он видит Амфитриту, источник всех чисел, всех видов, всех рассуждений, которая есть монада, истинная сущность всего бытия» [21, с. 163].

Принимая интеллектуальную интуицию, т. е. непосредственное созерцание умом всеобщности природы и ее законов, Бруно не отрывал интуитивное познание от предшествующих ему этапов чувственного и рационального знания, а рассматривал различные ступени познания в их цельности, как единый процесс. Ощущение становится воображением, воображение — рассудком, рассудок — интеллектом: познание есть непрерывный процесс восхождения к высшему созерцанию [см. 110, т. 2, ч. 2, с. 176]. Чувственное и логическое познание не оторваны от интуиции, они ведут к ней, она является их высшим завершением.

Процесс познания бесконечен. Хотя человеческий ум «конечен в себе», он «бесконечен в объекте», ибо предмет познания — бесконечная Вселенная [21, с. 62]. Человечество никогда не сможет достигнуть абсолютного знания: «Оно никогда не будет совершенным в той степени, чтобы высочайший объект был познан, а лишь постольку, поскольку наш интеллект способен к познанию: для этого достаточно, чтобы божественная красота представилась ему в том и в ином состоянии, соответственно тому, как расширился горизонт его зрения» [там же].

Мысль о практической цели познания выступает у Бруно, как и у других ренессансных мыслителей, в мистифицированной форме магических представлений. В магии, по Бруно, находит свое практическое выражение достигнутое в знании овладение таинственными силами природы. «Натуральная магия», писал он в «Изгнании торжествующего зверя», занимается «наблюдением природы, доискиваясь ее тайн» [19, с. 167]. В философии «маг» означает «человека мудрого, способного к действию» [110, т. 3, с. 400]. Эта способность к действию основывается не на сверхъестественных свойствах и силах, а на глубоком познании таинственных сил самой природы. «Магия» означала для Бруно установление новых, не известных еще людям связей природных явлений. Благодаря всеобщей одушевленности, которая

пронизывает всю природу, магия устанавливает связь между «душой мира», или высшим активным началом, заложённым в самой природе, и индивидуальными предметами и явлениями. Магические действия являются «чисто физическими», и совершать их можно лишь «основываясь на естественных началах». Натуральная магия (*magia naturalis*), по Бруно, «есть не что иное, как познание тайн природы путем подражания природе в ее творении...» [40, с. 379].

В решении проблемы истинного знания Бруно отверг как притязания теологии, так и компромиссное учение о «двойной» истине. Истина — едина, она постигаема философией «посредством обучения и рационального познания, силою действительного ума» [20, с. 482]. К ней ведут «философские и рациональные созерцания, рождающиеся из ощущений, растущие со способностью к рассуждению и созревающие в уме человека» [*там же*, с. 469]. Всякое иное, вне разумное, основанное на божественном откровении познание — (он именуется «святой ослиноостью» тех, «кто не может сбиться с пути, потому что идут, пользуясь не собственным обманым разумом, а непогрешимым светом наивысшего ума» [*там же*, с. 482—483]) — есть отрицание разумного познания мира, осуждение человеческой мысли, отречение от естественного чувства. В «Изгнании торжествующего зверя» Юпитер поручает Ориону внушить людям, «что философия и всякое исследование... не что иное, как пошлость, и что невежество — самая лучшая наука, ибо дается без труда и не печалит душу» [19, с. 192]. Несовместимость «святой веры» и разума провозглашает Бруно в «Обращении к прилежному, набожному и благочестивому читателю», предпосланном им «Тайне Пегаса», где откровенно пародирует проповедников «святого невежества»: «Бегите от вашего зла и найдите ваше благо, изгоните гибельную гордыню сердец, погрузитесь в нищету духа, приищите мысль, откажитесь от разума, погасите жгучий свет ума, который воспламеняет, сжигает и испепеляет вас, бегите от тех степеней знания, которые только увеличивают ваши горести; отрекитесь от всякого смысла, станьте пленниками святой веры» [20, с. 466].

Выступая против власти авторитетов, против догматического мышления, ограничивавшего научные и философские искания системой заданных постулатов, Нола-

нец выдвинул требование свободы мысли. «Ведь до чего дошла бесстыднейшая опасливость огцов невежества, — с возмущением вспоминал он свой горький опыт выступлений на диспутах в Оксфорде и Париже, — что они даже наложили запрет на диспуты, предписали постоянно в лекциях и провозгласили похвальным придерживаться единожды принятого мнения» [31, с. 165]. Первым шагом в занятиях философией должно стать сомнение. «Кто желает философствовать, должен вначале во всем сомневаться», — писал Бруно в поэме «О тройном наименьшем и мере» [110, т. 1, ч. 3, с. 137]. Это не было призывом к пустому отрицанию и скептицизму. Бруно не сомневался ни в существовании объективного мира, ни в возможности его достоверного познания. Он страстно выступал против пирронистов, «которые сомневались в возможности определения каждой вещи» и считали истину чем-то «смутным и непознаваемым» [20, с. 503]. Сомнения Бруно направлены на суждение о мире, на истинность этих суждений. Право подвергать сомнению освященные вековой традицией догмы есть первейшее право — и обязанность — мыслителя. Философ должен отбросить «привычку к вере, установления властей и предков», общепринятые прописные истины здравого смысла, писал Бруно в предисловии к «Тезисам против математиков и философов нашего времени». «Предсудительно — давать определение неизученным вещам: низко — думать чужим умом; продажно, рабски и недостойно человеческой свободы — покоряться; глупо — верить по обычаю; бессмысленно — соглашаться с мнением толпы, как будто плутающая во тьме и навязчивая толпа стоит и видит больше или столько же, сколько тот один, кого она выбрала и назначила себе вождем» [110, т. 1, ч. 3, с. 6].

**Этика. Геронческий
опитузиам**

Мужество Джордано Бруно поразило воображение современников. Но вовсе не тем, что он бесстрашно взошел на костер. XVI столетие знало немало мучеников за веру. В подвиге Бруно восхищало одно и поражало другое нечто совсем иное: как можно было идти на смерть, не веря в бессмертные души, не ожидая посмертного воздаяния. Смертность души — одна из предпосылок этического учения Джордано Бруно. Какие бы высказывания о бессмертии души мы ни встречали в его сочинениях, они относятся лишь к вечной духовной суб-

станции. «Ибо, если даже и ждем иной жизни и иного существования,— писал Бруно в «Изгнавши торжествующего зверя»,— то все же та наша жизнь не будет такой, какой мы живем сейчас. Ибо эта жизнь проходит навеки без всякой надежды на возвращение» [19, с. 122]. Человек неразрывно связан с вечной и бесконечной природой, он ощущает себя частицей величественного и непрерывного потока. Но не сознание собственного ничтожества перед величием Вселенной охватывает его, а гордость и упоение: «Эта философия возвышает мою душу и возвеличивает разум!» [108, с. 7].

Отказавшись от надежды на личное бессмертие, гордый человеческий разум преодолевает страх смерти. С него достаточно ощущать себя частью вечной природы. Но именно потому, что эта земная жизнь человека—единственная, что она — краткое мгновение в бесконечном потоке времени, в этическом учении Джордано Бруно звучит властный призыв к действию: «Но в ожидании своей смерти, своего превращения, своего изменения,— говорит Ноданец, обращаясь к человеку,— да не будет он праздным и нерадивым в мире!» [19, с. 10].

Этическое учение Бруно в равной мере противостоит пассивности аскетической, проповеди ухода от мира, религиозной созерцательности, перенесению всех надежд и чаяний в загробный мир — и одновременно пассивности гедонистической, досугу бездейтельного наслаждения. «Зачем мы так много бездельничаем и спим живые, если так долго, долго придется нам бездействовать и спать в смерти?» [19, с. 122].

Истинным мерилom нравственности Бруно провозглашает человеческую деятельность: «Прочь от меня всякое безобразие, всякое безделье, неряшливость, ленивая праздность!» [*там же*]. Именно в труде, добываясь господства над природой, человек осуществляет свое предназначение. В «плодотворной общительности» люди создают гражданское общество, государство, законы, культуру. «Воздвигались ли благодаря их доктринам и учительству,— писал Бруно о кальвинистах,— академии, университеты, храмы, больницы, коллегии, школы и заведения для наук и искусств?» [*там же*, с. 85].

«Боги одарили человека умом и руками, сотворив его по своему подобию и наделив способностями свыше всех животных» и свободой выбора. «Но, конечно, эта свобода, если будет расходоваться праздно, будет бесплод-

ной и тщетной... Поэтому-то провидение и определило человеку действовать руками, а созерцать умом, чтобы он не созерцал без действия и не действовал без размышления» [там же, с. 134—135]. Благодаря работе «Персей был Персеем, Геркулес — Геркулесом» [там же, с. 119].

Начав с отрицания религиозного самопожертвования ради «иного мира», Бруно приходит, преодолев эгоистический индивидуализм ранних гуманистов, к прославлению героического энтузиазма, самоотверженности и подвижничества ради высокой цели. Человек должен преодолеть стремление к самосохранению, подняться над страхом личного уничтожения, ибо то высокое наслаждение, к которому стремится энтузиаст, невысказано без доблестных деяний и жертв [см. там же, с. 121].

Героический энтузиазм Джордано Бруно — это одновременно и высшая ступень познания природы, и высшая ступень человеческого совершенства. Он означает «ту достойную восхищения душевную напряженность, свойственную философам», которая позволяет мужественно переносить страдания: «Достойное философа поведение заключается в том, чтобы освободиться от физических страстей, не чувствовать мучений... Кого больше всего привлекает к себе любовь к божественной воле (которую он почитает наиболее твердой), тот не придет в смятение ни от каких угроз, ни от каких надвигающихся ужасов. Что касается меня, то я никогда не поверю, что может соединиться с божественным тот, кто боится телесных мук». Мыслитель, подивившийся к созерцанию истины, «не чувствует ужаса смерти» [110, т. 2, ч. 2, с. 192].

Божественность человека в философии Бруно следует почитать двойко. Он божествен, ибо божественна создавшая его природа, частью которой он является. В то же время божественным делает его порыв к знанию и высшему деянию, человек обожествляется в героическом восторге слияния с обожествленной природой.

Атеизм Бруно Антихристианская полемика Бруно не ограничивалась критикой католической церкви, ее традиций, обрядов. В равной мере Бруно резко нападал и на всю христианскую догматику вне зависимости от вероисповедных особенностей. Он

стремился раскрыть пагубность воздействия религиозного догматического сознания на жизнь человечества, на науку и философию, на общественные отношения и нравственность. Он осуждал отказ от естественного разума, от научного знания, подмену разумного сознания слепой верой, основанной на божественном откровении,— «святое невежество», и «святую ослиность», в единоборство с которыми он вступил с юных лет. Бруно обличал не невежество необразованных людей, не отсутствие знаний, а невежество, заключающееся в принципиальном отказе от знания, в стремлении подчинить знание вере и превратить науку в служанку богословия!

В «Изгнании торжествующего зверя», когда боги-олимпийцы отправляют чудотворца Ориона-Христа на Землю, в уста Юпитера Бруно вкладывает изложение противоразумного и противоположного учения религии: пусть Орион заставит людей поверить, «будто белое — черное, будто человеческий разум, всякий раз, когда ему кажется, что он лучше всего видит, именно тогда находится в ослеплении; будто все то, что, согласно разуму, кажется превосходным, добрым и лучшим,— позорно, преступно и чрезвычайно скверно; что природа — грязная потаскушка, закон естества — мошенничество; что природа и божество не могут стремиться к одной и той же цели... Пусть заодно убедит людей, что философия и всякое исследование... не что иное, как пошлость, и что невежество — самая лучшая наука, ибо дается без труда и не печалит душу» [19, с. 182].

Суть «святой ослиности» Бруно видел в осуждении человеческого достоинства, в принижении духа [см. 20, с. 464].

Ослами называет Бруно основателей и реформаторов религии, апостолов и пророков, чудотворцев и богословов, осуждая тем самым антиразумный и противоестественный характер деятельности всех тел, «через кого изливается божья милость и благословение на людей» [20, с. 463]. «Святые христианские доктора и раввины», по убеждению Ноланца, унизили человеческий разум и утверждали суетность науки и знания. Это они «перестали двигаться, сложили или опустили руки, закрыли глаза, изгнали всякое собственное внимание и изучение, осудили всякую человеческую мысль, отреклись от всякого естественного чувства и в конце концов уподобились ослам». Они не могли, как Адам, сорвать

запретный плод с древа познания, или, подобно Прометею, похитить небесный огонь у Юпитера и зажечь им свет разума» [там же, с. 485].

Однако религия, не нужная для мыслителя, философа, человека, способного из разумных оснований вывести законы морали, по мнению Бруно, пужна «для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы» [там же, с. 320]. В этом признании необходимости религии — независимо от ложности ее предпосылок — в качестве орудия управления «грубым народом» сказалась социальная ограниченность критики религии в ренессансном свободомыслии.

На смену религии откровения, по мысли Бруно, должна прийти в будущем «религия разума», философия рассвета. Разобщающему человечество религиозному фанатизму Бруно противопоставил «закон любви», «созвучное природе всеобщее человеколюбие» [110, т. 1, ч. 3, с. 4]. Та «религия разума», которую проповедовал Бруно, не имела ничего общего не только с христианским вероучением, но и с каким бы то ни было религиозным откровением. Свободная не только от культа и обрядности, но и от признания потустороннего мира, от веры в личного бога и в божественное вмешательство в дела людей, от учения о посмертном вознаграждении или наказании, от веры в бессмертие души, «религия разума» Джордано Бруно чужда не только внешним, но и самым существенным внутренним признакам религиозного мировоззрения. Под «религией разума» Бруно понимал свою систему философских воззрений, новую систему человеческой нравственности, которая должна прийти на смену господствующим фанатическим религиозным культам. Освобожденное от суеверия и религиозного страха человечество в самой природе найдет основание нового нравственного идеала.

Социально-политические взгляды

Бруно не только мечтал и надеялся на «всеобщие перемены» — он разработал план общественных преобразований и стремился к его осуществлению.

Прежде всего должен быть упразднен суеверный культ, устранено всевластие церкви и духовенства. Место Христа-Орфоца в новой системе нравственных и социальных ценностей должны занять «трудолюбие, промышленность, воинские упражнения и военное искусство, которыми поддерживаются мир и власть в отчестве,

варвары побеждаются, укрощаются и приводятся к гражданской жизни и человеческому общежитию, уничтожаются культы, религии, жертвоприношения и законы бесчеловечные, свинские, грубые и зверские» [19, с. 184].

На место церковного и светского феодального произвола должен стать Закон, предназначенный «для пользы человеческого общежития» [там же, с. 79—80]. В обществе, основанном на власти закона, не должно быть феодальных привилегий и преимуществ [там же, с. 159].

В условиях XVI в. выдвинутые Джордано Бруно требования ликвидации светской власти церкви, установления внешнего и внутреннего мира, упразднения феодального произвола и наследственных привилегий, поощрения «трудолюбия», «промышленности», полезных для общества занятий и, наконец, установления гражданского равенства людей, воплощенного во власти закона, соответствовали интересам буржуазного общественного развития.

Дальше требования формального равенства граждан перед законом Бруно не пошел; в отличие от Мора и Кампанеллы он не был сторонником общности имущества, упразднения частной собственности. Отход от первобытного состояния, «когда все блага были общими», когда люди «не знали господства одних над другими», Джордано Бруно считал обязательным условием исторического прогресса. Справедливо связывая происхождение общественного неравенства с переходом от варварства к цивилизации, видя в нем явление исторически прогрессивное, Бруно считал его естественным и неизбежным результатом общественного разделения труда: «Нужно,— писал он в диалоге «О героическом энтузиазме»,— чтобы на свете существовали ремесленники, механики, земледельцы, слуги, пехотинцы, простолюдины, бедняки, учителя и им подобные, иначе не могли бы существовать философы, созерцатели, возделыватели душ, покровители, полководцы, люди благородные, знаменитые, богатые, мудрые и прочие подобные богам» [21, с. 154]. Поэтому и стремления угнетенных трудящихся масс ликвидировать социальное неравенство Бруно осуждал: «Не следует брать во внимание такие желания, как желания подданных занять более высокое место, стремления простых сравняться с благородными»,— писал он, видя в этом «извращение и

смещение порядка вещей», в результате которого «в конце концов на смену пришло бы некое среднее и животное равенство, как это случается в некоторых заброшенных и некультурных государствах» [там же, с. 155].

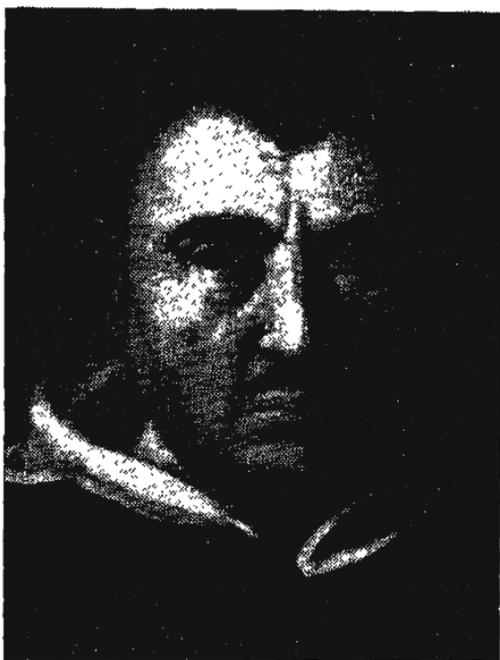
В своих политических взглядах Джордано Бруно был выразителем тех передовых тенденций эпохи, которые, отвечая интересам буржуазного развития, вели к усилению национальных государств, к преодолению остатков феодальной раздробленности, к укреплению абсолютизма.

Значение философии Бруно

Доведенные в философии Джордано Бруно до своего логического завершения, пантеистические тенденции ренессансной мысли неизбежно исчерпывают себя: дальнейшее развитие философии, связанной с новым экспериментально-математическим естествознанием, требовало много «способа» избавить природу от божественного влияния и присутствия, чем провозглашенное пантеистами полное слияние божественного и природного начал. Материалистическая философия и естествознание XVII—XVIII вв. предпочитало использовать деистическую оговорку, с тем чтобы, признав сотворение мира и приняв бога в качестве «первого толчка», в дальнейшем окончательно избавиться от него как от «ненужной гипотезы».

Натуралистический пантеизм Джордано Бруно нашел свое продолжение и развитие в материалистической трактовке пантеизма в философии Б. Спинозы. Его учение о монадах было воспринято Лейбницем. Чрезвычайно велико воздействие его космологических идей на последующее развитие естествознания и материалистической философской мысли. Однако глубокая диалектика совпадения противоположностей не была воспринята метафизическим материализмом XVII—XVIII вв., и лишь немецкий классический идеализм обращается к этой стороне философского наследия Джордано Бруно. Антихристианские тенденции философии Бруно были использованы и продолжены европейским атеистическим свободомыслием XVIII—XIX вв., а этика героического энтузиазма, столь неразрывно слитая с личностью и подвигом мыслителя, оказала влияние на выработку свободных от религии учений о нравственности.

**НАТУРФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ
ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛЫ**



Попытку создания универсального натурфилософского синтеза, охватывающего центральные проблемы философии, конкретных естественных и гуманитарных наук и включающего программу всеобщего социально-политического преобразования на основе принципов утопического коммунизма, предпринял в конце XVI — первой трети XVII в. Томмазо Кампанелла (1568—1639). Современник Галилея и Декарта, Бэкона и Гассенди, он, однако, целиком принадлежит философской культуре Возрождения, и, несмотря на живой интерес к достижениям современного естествознания, остается чуждым науке и философии Нового времени. Человеком Ренессанса его делает не только разносторонняя одаренность и широта интересов, но и необычайная даже для его эпохи сила характера, убежденность, мощное и неодолимое стремление к деятель-

ности, к воплощению в жизнь своих научных, политических и нравственных идеалов. Свою собственную жизнь — многолетнее противоборство с враждебными силами политической и церковной реакции — он рассматривал как убедительнейшее доказательство присущей человеку свободы, как воплощение гуманистического принципа достоинства человека.¹

**Жизнь
борца
и мыслителя**

Джованни Доменико Кампанелла родился 5 сентября 1568 г. в городке Стило, в Калабрии, в семье неграмотного сапожника. Тяга к знаниям и незаурядные способности привели его, как и Бруно, к вступлению (в 1582 г.) в славящийся учеными традициями Доминиканский орден; там он принял монашеское имя Томмазо. Обширные познания и стремление к самостоятельному мышлению вскоре привели его к столкновению с косным и невежественным окружением. В поисках альтернативы не удовлетворявшей его схоластической традиции, он открывает для себя натурфилософию Телезио, сыгравшую определяющую роль в его дальнейшем развитии. Первая его книга — «Философия, доказанная ощущениями» (1591) — была направлена против хулителя Телезио, защитника перипатетической ортодоксии Дж.-А. Марты, но, по существу, далеко выходила за рамки апологии телезnanства и явилась первым очерком собственной философской системы молодого Кампанеллы, испытавшего воздействие ренессансного неоплатонизма. Травля и преследования, которым подвергло его монастырское начальство, послужили толчком к бегству — сперва в Рим, затем во Флоренцию и Падую, где он был арестован по обвинению в ереси. После нескольких лет инквизиционных процессов и тюремного заключения Кампанелла возвращается в Неаполь, а затем (в июле 1598 г.) в Калабрию. Здесь молодой философ, давно задумавшийся над нестерпимыми бедствиями своей родины, становится во главе обширного заговора, объединяющего всех недовольных испанским владычеством, выступает со страстными пропове-

¹ Ему принадлежат сочинения по философии и богословию, астрономии и астрологии, физике и математике, медицине, истории, поэтике, логике, не говоря о многочисленных политических трактатах; его итальянские и латинские стихи ставят его в ряд наиболее значительных поэтов XVII в., кроме того, он написал не дошедшую до нас трагедию о Марии Стюарт.

дями перед народом и разрабатывает план радикальных общественных преобразований — на основе общности имущества и всеобщего равенства и справедливости. В августе 1599 г. в результате доноса заговор был раскрыт, а Кампанелла был брошен в тюрьму. Он был подвергнут пыткам, ему грозила смертная казнь и как политическому преступнику и как еретику. В этих обстоятельствах Кампанелла решился на отчаянный шаг — симулировал сумасшествие, что по тогдашним законам единственно могло спасти ему жизнь; в июне 1601 г. он был подвергнут необычайно жестокой 36-часовой пытке, и, выдержав ее, добился фактической отмены смертного приговора. 27-летнее заключение в неаполитанских тюрьмах было заполнено постоянной борьбой за право думать и писать, за освобождение, за возврат к деятельной жизни. Несмотря на жестокие условия заключения, в эти годы Кампанелла создает десятки сочинений — прежде всего знаменитую утопию «Город Солнца», трактаты по философии, «Метафизику», «Апологию Галилея».

В 1617—1622 гг. в Германии выходит в свет несколько его книг. В 1626 г. ему удается добиться освобождения и перевода в Рим, где он снова на несколько лет оказался узником инквизиционной тюрьмы. Покровительство папы Урбана VIII, заинтересовавшегося астрологическими занятиями Кампанеллы, обеспечивает ему освобождение, но попытки издания книг встречают противодействие церковных властей; напечатанные в 1630 г. «Побежденный атеизм» и в 1633 г. «Монархия Мессии» подверглись цензурным преследованиям. Интриги папских придворных и происки испанцев вынудили Кампанеллу бежать во Францию. Там он, преодолевая сопротивление богословов Сорбонны, издает книги, пишет многочисленные политические трактаты надеясь побудить правительство Франции к освобождению Италии от испанского ига. Умер Кампанелла в Париже 21 мая 1639 г.

Обновление наук В отличие от большинства ренессансных мыслителей Кампанелла выступает не только против схоластического аристотелизма (как в его томистской, так и в аверронской традиции), но и против преклонения перед античным философским наследием. В специальном трактате «Против языческой философии» (буквально его название пе-

реводится: «О том, что не следует придерживаться язычества») Кампанелла призывал освободиться от авторитета классической древности, добиться полного и радикального обновления наук. Традиции — и античной и средневековой — он противопоставляет успехи христианской цивилизации XIV—XVI вв., научный и технический прогресс европейских народов. Новая рациональная философия должна исходить из достижений эпохи великих открытий: «В христианские времена христианами изобретено книгопечатание; несмотря на возражения богословов и философов, Колумбом открыт Новый Свет, неведомый древним и отрицавшийся ими, и существование жизни на экваторе.. Галилей открыл новые небесные тела.. Коперник — движение Солнца, а португальцы совершили путешествие вокруг Земли.. Поэтому необходимо было преобразовать астрономию благодаря трудам Коперника и Тихо, на основании наблюдения небесных явлений, и реформировать календарь.. Также были изобретены артиллерия и употребление компаса... и иные удивительные искусства...» [117, с 5—6].

Новые открытия и изобретения требуют радикального обновления наук и решительного отказа от следования древним авторитетам: «Следовательно, необходимо создать также и новое учение о природе...» Отрицать это стремление — значит преградить путь дальнейшим научным открытиям, остановить научный и технический прогресс человечества [*там же*, с. 6]. Чтобы освободить научное познание, необходимо отбросить не только культ Аристотеля, но и самый принцип авторитета в науке и философии. «Если бы нашелся столь блистательный ученый, что никто не стремился бы ничего сверх него прибавить или понять, должно было бы следовать ему одному. Но так как не бывает человека, лишенного ошибок, сколь бы свят и учен он ни был... — ибо постоянно открытие новых вещей возвышает и обновляет науки, то не следует отвергать многообразного исследования — иначе, если бы оказался под запретом различные стремления в философии, не были бы открыты ни новое полушарие, ни новые звезды, не были бы изобретены ни телескоп, ни магнит, ни книгопечатание, ни артиллерия» [*там же*, с. 60].

Не должно «клясться именем учителя»; необходимо предоставить самую широкую свободу научному исследованию. И если о чем и следует беспокоиться, то о том,

чтобы «не издавались книги, до тошноты повторяющие то, чему учили предки». Поэтому «вредно для государства замыкать умы одной книгой, ибо тогда оно станет слабым и лишится изобретений и научных открытий» [там же, с. 48]. В специальном разделе своей книги «Против языческой философии», озаглавленном «О новаторе», Кампанелла отстаивает право ученого и философа на новое знание, доказывая, что «не всякое новаторство в государстве и церкви заслуживает подозрения», что если и будет сделано что-либо неверное, излишнее, оно не переживет своего создателя, «а необходимо новое останется навсегда». А потому — «шikomу не должно запрещать открытия» [там же, с. 59—61].

**Учение
о «двух книгах»**

Отвергая притязания схоластического богословия на обладание истиной, Кампанелла разрабатывает учение о «двух книгах» — своеобразную модификацию средневековой концепции «двух истин» — богословия и философии. Существуют две божественные книги, в которых мы черпаем истину, говорит Кампанелла в трактате «Против языческой философии»; это Природа и Писание. Живую книгу природы человек познает с помощью разума и ощущений; познание природы — дело философии и науки. Вторая книга — Священное писание. Она «не лучше» книги Природы [там же, с. 22], а лишь «более подходит» обыденному человеческому сознанию. Две эти «книги» созданы богом с разной целью. Если первая — Природа — открывает перед человеческим разумом безграничные возможности познания мира, то предметом второй книги — Писания — является наставление в верс. Между этими двумя книгами, по мысли Кампанеллы, нет и не может быть противоречия. Писание вообще не имеет целью излагать законы природы. «Ни устами Моисея, ни устами Давида не объяснял Господь строение мира», — писал Кампанелла в третьей книге своего «Богословия» [128, с. 156]. В Библии не следует искать ответа на вопросы об устройстве мира: «Так как Моисей рассказывал свою историю грубому народу грубым языком, он описал лишь то, что мог сделать очевидным для его ощущений» [там же, с. 36]. Писание — «более легко» для понимания, чем книга Природы: оно передает нам сокровище богом, как детям, «человеческим и детским образом, подобно тому, как отец невразумительно говорит с ребенком, употребляя

уменьшительные слова» [126, т. 1, с. 22]. Отвергая попытки противопоставлять тексты Библии новейшим научным открытиям, Кампанелла подчеркивает, что там речь идет «применительно к людям нашей системы», «в соответствии с нашим пониманием» — это метафорический язык, не допускающий буквального истолкования и перенесения в науку и философию (см. 128, с. 150—156).

Теория «двух книг» в истолковании Кампанеллы означала принципиальный отказ от согласования научных теорий и гипотез с буквальным истолкованием библейских текстов и тем самым освобождала научное исследование от необходимости согласования его результатов с теологической доктриной. При такой постановке вопроса оказывалось, что любая научная теория может быть признана не противоречащей Библии, коль скоро за последней не признавалось значения авторитета в науке и философии.

Таким образом достигалась полная независимость науки и философии от религии и богословия при формальном провозглашении их согласия. Коль скоро научное познание мира не может быть подчинено однозначному и буквальному истолкованию Библии, любая система мира, основанная на наблюдении и опыте, должна быть принята как не противоречащая вере. Если что и подвергалось при этом перетолкованию, то не данные науки, а само Писание. Если верны наблюдения Коперника и Галилея, писал Кампанелла, то «Священное писание должно быть истолковано иначе» [128, с. 136]. Именно в этом смысл позиции Кампанеллы в «деле Галилея», его выступления в защиту флорентийского ученого.

Философия на основе ощущений Путь к созданию новой картины мира Кампанелла видел в отказе от книжного знания, в непосредственном изучении природы на основе ощущений, чувственного опыта. «Я считаю, что философствовать следует, руководствуясь ощущением», — такими словами открывал молодой Кампанелла свой «Краткий свод философии природы» [114, с. 27]. Обращение к природе как к главному и единственному источнику познания он понимал как властное требование эпохи великих открытий.

Новые факты не укладывались в старую картину мира. Новые открытия требовали нового метода позна-

ния. А учителя, писал Кампанелла, «вместо того, чтобы исследовать природу, изучали высказывания, и даже не самих философов, а только их истолкователей... Поэтому я никогда не видел, чтобы кто-нибудь из них занялся наблюдением, отправился в поле, на море, в горы, чтобы изучать природу; они не делают этого и у себя дома, а заботятся только о книгах Аристотеля, над которыми проводят целые дни» [113, с. 3].

Провозглашая, вслед за Телезио, ощущение главным орудием познания природы, Кампанелла выдвигал требование замены старой картины мира. «Поэтому я пришел к заключению, что в исследовании природы следует доверять ощущению, которому она открывается такой, какова она в действительности и какой ее создал бог» [там же, с. 1]. Сенсуализм как метод познания сопровождался в философии Кампанеллы требованием объяснения природы из ее собственных начал.

Субстанциальность материи

Материя у Кампанеллы — не абстрактная возможность бытия, она существует реально. «Ибо материя не есть ничто, а является Сущим,— писал он в «Вопросах» к «Реальной философии». — Следовательно, она находится в мире, а не в одном лишь разуме перипатетиков. Ибо существа образуются из той материи, которая находится в мире, а не из той, что присутствует в нашем сознании». Не форма, а материя является основой бытия: «Формы умирают, а материя пребывает такой же. Следовательно, она едина и бессмертна, а формы многочисленны, изменчивы, тленны, подвержены возникновению и гибели. Следовательно, материя в большей мере, нежели формы, обладает действительным бытием» [119, с. 25—27]. Материя «дает формам материальное существование, сама же воспринимает от них лишь формальное бытие, но не бытие как таковое. Ибо она сама воспринимает, а воспринимать может лишь потому, что по природе предшествует формам» [118, с. 4].

Но для того чтобы, вопреки мнению Аристотеля, обладать реальной определенностью, действительным существованием, для того чтобы из «чистой возможности» превратиться в «субстанцию и основание мира форм» [там же], материя в философии Кампанеллы должна была быть признапа физическим телом. «Материя и субстанциальное тело тождественны,— писал он в «Главном Итоге»,— поскольку тело по природе пассивно, а

не активно... Я говорю при этом,— подчеркивал Кампанелла,— о материи, находящейся в бытии, из которой образуются вещи, а не о воображаемой материи, положенной Аристотелем, которая не есть ни «что», ни «какая», ни «сколь великая» [124, с. 193]. Поэтому Кампанелла определяет «всеобщую материю» как «телесную массу» [122, с. 137].

Но эта лежащая в основе вещей реальная и телесная масса сама по себе еще недостаточна для их возникновения. В отличие от Бруно Кампанелла не принимает «божественности», активности материи. Материя у него не просто тело, а тело пассивное, или, как говорит он в «Кратком своде философии природы», «неустроенное» тело [114, с. 31]. Это приводит к принятию, вслед за Телезио, бестелесных активных начал тепла и холода. Как и Телезио, он считает материю земли и неба единой, объясняя конкретную форму, которую принимает телесная масса, степенью ее разогревания или охлаждения. При этом Кампанелла высказывает мысль о связи различных состояний вещества с теплом: элементы «земли», «воздуха», «воды» и «огня» возникают в результате воздействия тепла на единую материю, а не существуют изначально и неизменно в качестве раз навсегда данных.

В трактовке пространства и времени Кампанелла также следует установившейся натурфилософской традиции, восходящей к Телезио и Патрици. Пространством он называет «первую бестелесную субстанцию, неподвижную и способную к восприятию всякого тела» [114, с. 28]. Оно есть вместилище материи. Понятие пустоты, пространства, места, подчеркивает Кампанелла, необходимы для того, чтобы подчеркнуть объективность пространства-вместилища, его отличие от самой материи. Пространство субстанциально предшествует материи в качестве «основы существования мира» [118, с. 3].

Как и другие натурфилософы, Кампанелла подчеркивает объективное существование времени в самих вещах, в самом процессе движения мира. Неотделимое от вещей время «есть переменчивый поток бытия, производящий изменения в вещах,— писал Кампанелла. — Время есть последовательная длительность, или сама последовательность, или смена вещей, в соответствии с которой вещь наследует вещи или себе самой в различном состоянии... Ведь именно эта последовательность

собственно производит инакость или изменение вещи: ибо всегда вещь временная отличается от самой себя и все вместе они составляют всеобщность вещей, которая также всегда иная, как вода потока... Время же есть такая последовательность, которая существует в процессе изменения... Поэтому время состоит из сменяющихся друг друга бытия и небытия» [126, т. 1, с. 238—240].

**«Способность вещей
к ощущению»**

Подобно другим философам Возрождения, Кампанелла выступил против главного принципа физики Аристотеля (движущееся тело получает движение от другого: *quod movetur, ab alio movetur*), противопоставляя ему принцип самодвижения в природе: «Все, что движется естественно,—получает движение от себя, а не от особого двигателя»,—говорит он в «Философии, доказанной ощущениями» [113, с. 515]. Внутренним источником движения он провозглашает тепло. Тепло оказывается причиной не только механического движения земных тел и небесных светил, но и всякого вообще движения и изменения в природе: оно есть «истинная причина возникновения, изменения и гибели вещей» [там же, с. 224].

Природе в целом, ее пассивному и активным началам, всем вещам, по учению Кампанеллы, присуще стремление к самосохранению. Но для того чтобы стремление это осуществить, для того чтобы бороться с противоположным, враждебным началом, одна противоположность должна знать о существовании другой; всей природе должна быть свойственна всеобщая способность к ощущению: «Все вещи чувствуют» [122, с. 12]. Положение о всеобщей одушевленности природы служило объяснению из свойств материального мира всех форм движения в их органическом и неразрывном единстве, вело к созданию концепции живого космоса, из которой можно было бы вывести и движение небесных тел, и возникновение вещей в недрах материи, и существование растительного и животного мира, и человеческое сознание.

Пронизывая собою космос, ощущение присуще «основе бытия»—пространству, которому свойственна «любовь к самосохранению», в силу которой оно, страшась пустоты, увлекает в себя материю; оно заложено в материи—ведь она стремится к формам, а следовательно, ощущает, ибо всякое стремление рождается от

сознания»; оно свойственно и активным началам, ведущим борьбу за обладание материей; оно присутствует во всех вещах, которые «испытывают наслаждение от самосохранения и неудовольствие от собственной гибели». Не будь способность к ощущению разлита в мире, он «превратился бы в хаос». Достовернейшим доводом способности вещей к ощущению, утверждает Кампанелла, служит мировой порядок [см. там же, с. 11—38]. Итак, весь мир «есть чувствующее животное, и все его части наслаждаются общей жизнью» [там же, с. 26]. Это не значит, что способность к ощущению в равной мере свойственна всем материальным телам: «Все вещи обладают способностью к ощущению в такой мере, в какой это необходимо для их самосохранения, а потому одни — в большей, другие — в меньшей степени» [там же, с. 17]. Говоря об ощущении, свойственном материи, Кампанелла подчеркивает, что это — не собственно «животное», а «естественное», т. е. присущее всей природе, ощущение [38, с. 167].

Поскольку ощущение в той или иной мере свойственно всей материи, возникновение органической жизни, существование растений и животных объясняется в философии Кампанеллы естественными причинами. «Душа» животных возникает под воздействием света и тепла, идущих от Солнца. Душа при этом определяется как нечто вполне материальное: она есть «теплый телесный дух, тонкий, подвижный, способный быстро испытывать возбуждение и чувствовать» [38, с. 165]. Она возникает в результате воздействия активного начала — тепла — на материю. Порождаемый воздействием природных начал жизненный дух существует в организме и поддерживается благодаря процессам, происходящим в живом теле. Действием и свойствами этого природного, материального жизненного духа объясняет Кампанелла не только проявление высших форм ощущений в растениях и животных, но и человеческое сознание. Если растениям «досталась в удел душа, стесненная и нечувствительная», то «у всех животных, у которых есть свободная душа в особенных вместиллицах, есть и память, и способность к образованию представлений» [38, с. 165].

Прималителы Перенеся на мир и материю, на пространство и активные начала способность к ощущению, Кампанелла приписывает

природе и другие чувства и стремления, перенесенные на нее из мира живой природы и человеческого сознания. Всякой вещи, утверждает он, свойственны способность бытия, осознание своего бытия и всего, что этому бытию враждебно, и любовь к своему бытию, без чего сохранение вещи невозможно: «Ведь всякое сущее есть постольку, поскольку обладает возможностью бытия... А то, что обладает возможностью бытия, осознает свое бытие: ибо если бы оно не ощущало самого себя, то и не любило бы свое бытие, и не стремилось бы избежать пагубного врага, и не следовало бы за другом, охраняющим его бытие,— как поистине поступают вещи. Знание же исходит из мощи: мы ведь не знаем того, чего не можем знать, и, напротив того, можем знать многое, чего реально еще не знаем... И все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к себе самим» [126, т. 1, с. 134].

От сенсуалистского представления о всеобщей способности вещей к ощущению и от учения о стремлении к самосохранению Кампанелла приходит к учению о прималитетах (*primalitates*) — трех главных атрибутах бытия — мощи, мудрости и любви. Сформулированные в «Метафизике» и в «Теологии», они звучали как проекция в философской картине мира христианского догмата о святой Троице: «Всякое сущее состоит из возможности бытия ощущения бытия и любви к бытию, подобно богу, чей образ они несут» [120, т. 2, с. 39]. Но напрасно католический исследователь Дж. Ди Наполи видит в этих словах «Метафизики» «вдохновение таинством Троицы» [136, с. 238]. В действительности путь был обратным: Кампанелла шел от сенсуалистской концепции всеобщей одушевленности к учению о прималитетах и о связи структуры мира с троякой природой «первого разума». «Весь мир и всякая его частица состоит из мощи, мудрости и любви», — писал он в «Главном Итоге» [124, с. 186]. И жители «Города Солнца» равным образом полагали, что «все существа метафизически состоят из мощи, мудрости и любви, поскольку они имеют бытие» [50, с. 115].

Так натуралистическое в основе своей объяснение жизни в природе с помощью учения о всеобщей способности к ощущению, а борьбы начал — стремлением к самосохранению привело Кампанеллу к приписыванию

природе в целом разумного начала. Учение о прималитетах и воплощенном в них разумном начале имеет своим следствием и принятие бога-творца.

**Бог и природа
у Кампанеллы**

«Итак, необходимо признать,— заключал он свое рассуждение о всеобщей одушевленности природы,— что существует первая Мудрость и первый Разум... Необходимо прийти к первому разуму, к первому Искусству и к первой Мудрости, источнику бытия». От ощущения и разумного начала, разлитого в природе, Кампанелла приходит к «Ощущению и Разуму, заботящемуся о сохранении целого» [116, с. 24].

К религиозно-идеалистическим выводам вело калабрийского философа и сохранившееся в его натурфилософии представление о целенаправленном характере космоса, о господстве целесообразности в природе: телеология неизбежно вела к теологии. Мир подчинен стремлению к гармонии и порядку. «Я всегда ставлю на первое место,— писал Кампанелла в замечаниях к «Главному Итогу»,— целевое начало, поскольку оно является подлинной причинной вещью, созданных искусством, а физические начала — как тепло, холод, материя, пространство — являются средствами для достижения цели, о чем я говорил в «Метафизике». Но тот, кто считает мир вечным или возникшим случайно, не ищет в нем цель. Я же ясно вижу, что действующая природа ничего не делает без цели, и никогда не впадает в излишества, и не терпит недостатка в необходимом, управляемая наилучшей силой» [124, с. 307].

Закономерность, господствующая в природе, осмысливается в философии Кампанеллы как целенаправленность бытия, а совокупность природных законов из мира природы переносится на небо, соотносится с мудростью, волей и мощью бога-творца. В «Главном Итоге» Кампанелла вложил в уста бога такие слова: «Я предоставляю им (природным началам) действовать, чтобы рок, зависящий от моей воли, руководил ими с необходимостью моей мощи таким образом, чтобы они соразмерялись в гармонию, зависящей от моей мудрости» [124, с. 244]. Необходимость, Рок и Гармония выражают в философии Кампанеллы в теологизированной форме объективные законы бытия, господствующие в природе. Объективно присущие природе закономерности предстают у него зависящими от бога, чьим авторитетом

освящается та структура мироздания, которую Кампанелла представил в своем учении о бытии.

Все вещи в мире образуются, по учению Кампанеллы, в результате их одновременной причастности бытию и небытию. Это отрицательное определение вещи связано с тем, что всякая вещь не только существует в действительности и тем самым причастна бытию, но и одновременно, будучи данной вещью, ограничивает свое бытие и причастна к небытию. «Все сущее состоит из конечного бытия и бесконечного небытия», — писал Кампанелла в «Богословии» [126, т. 1, с. 132]. А в «Городе Солнца» следующим образом излагал учение о диалектике бытия и небытия. Солярии «начал метафизических полагают... два: сущее, то есть высшего бога, и небытие, которое есть недостаток бытийности и необходимое условие всякого физического становления; ибо то, что есть, не становится, и, следовательно, того, что становится, раньше не было» [50, с. 114]. Согласно диалектическому учению Кампанеллы, всякая вещь является частным моментом в непрерывном потоке бытия. В этом потоке изменения, возникновения и гибели вещей осуществляется всеобщая гармония целого: «Мы не знаем, чем были в материнской утробе, и еще меньше знаем, чем были, находясь в семени отца, или когда были кровью, и хлебом, из которого произошла кровь, и травой, из которой произошел хлеб, и это изменение поэты уподобляют движению Летейских вод. Действительно, как всегда различна вода в реке, так постоянно изменяются и вещи физического мира. И когда они изменяются, то превращаются не в одну какую-либо вещь, но во многие; так мясо коровы становится дымом и паром, и навозом и мочой, и многими иными вещами. И как типографский шрифт постоянно употребляется для составления новых страниц и постоянно разбирается, так и всякая телесность подвергается превращениям, и смерть одного служит зарождению многих, и из многих смертей рождается новая вещь. Однако же в целом жизнь едина, подобно тому как в человеческом теле хлеб, умирая, оживает, как кровь, а кровь умирает, чтобы стать плотью и жизненным духом, и он уже не помнит, что был кровью, и многочисленные страдания и наслаждения, смерти и рождения создают жизнь одного-единственного тела. Нам предшествует не постоянная жизнь одного организма, но поток жизни, состоящий из

жизни и смертей, сменяющих друг друга в потоке, и таким образом многочисленные превращения составляют из многих смертей и рождений жизнь мира, но ничто не умирает, потому что бог не позволяет умереть тому, чему он дал бытие. Это понял Вергилий, сказав, что смерти нет и что бог находится во всех вещах» [120, т. 2, с. 143].

Формула эта — относительно бога, находящегося в вещах — в философии Кампанеллы не вела к пантеизму, к отождествлению бога и природы. Будучи «более внутренне присущим вещам, чем природа», бог Кампанеллы «не смешивается и не соизмеряется с материей» [126, т. 1, с. 92 и 100].

Но, принимая сотворение мира, Кампанелла вместе с тем дал такое решение проблемы отождествления природы и бога, которое оставляло мало места непосредственному божественному вмешательству в жизнь Вселенной. «Природа, — писал Кампанелла в книге «О способности вещей к ощущению», — есть божественное искусство, приданное вещам» [122, с. 16]; «искусство, — добавлял он в «Космологии», — ведущее вещи к их цели» [128, с. 172]. В ней осуществляются в жизни космоса лежащие в основе бытия прималитеты. Отождествленная с «внутренним началом движения» природа приобретает значение «естественного закона». Бог, будучи создателем природного закона, является в философии Кампанеллы своего рода гарантом стабильности природы. Признав в качестве «величайшего чуда» сотворение мира, Кампанелла отвергает дальнейшее воздействие бога на природу.

Природный закон, данный богом вещам в самом акте творения, ограничивает, по учению Кампанеллы, божественное всемогущество. Божественное всеведение не означает неограниченного произвола. Бог Кампанеллы подчинен законам строгой логики. Он «не может себе противоречить» [120, т. 2, с. 92]; предшествующие решения божественной воли ограничивают его дальнейшие возможности; он «не может одной и той же вещи одновременно даровать бытие и небытие» [120, т. 1, с. 110].

Дав миру общие законы движения и бытия, бог Кампанеллы «не заботится о частностях» [120, т. 2, с. 186], он не действует непосредственно. Дело бога — лишь общая закономерность, его воля — лишь совокупность возможностей, оставляющая место для отклонений и слу-

чайностей, не зависящих от непосредственного вмешательства божественной воли. Тем самым бог выносятся за скобки в общей картине природы, и не случайно в «Богословии» Кампанеллы воскрешается старинная метафора бога-часовщика, который, подобно тому как заводят часы, завел механизм природных движений [105, с. 224].

Космология В картине мира, разработанной в ранних натурфилософских сочинениях Кампанеллы, не нашлось места для новой космологии. Кампанелла приписывал подвижность лишь небесным телам, Солнцу и планетам, Землю же считал холодной и неподвижной, расположенной в центре мира [113, с. 20]. Но создатель «философии, доказанной ощущениями», не мог не считаться с данными новейших научных открытий, даже если они приходили в противоречие с первоначальными установками его системы «Мы считали вслед за Телезио, что все небо состоит из огня,— писал Кампанелла в «Космологии». — ...Однако после наблюдений Галилея я не считаю достаточно доказанной огненную природу планет» [128, с. 120]. Если звезды таковы, как пишут о них Аристарх и Коперник, признавал он в «Главном Итоге», «то нужно принять иной способ философствования» [124, с. 202].

Сообщения о сделанных Галилеем невероятных и губительных для старой космологии открытиях — гор и морей на Луне, фаз Венеры, спутников Юпитера — давали новые убедительные доказательства истинности коперниканства. Кампанелла из неаполитанской тюрьмы откликнулся на издание «Звездного вестника» восторженным письмом. Он выражал сожаление, что не прочел его раньше, когда писал свою «Метафизику» «Но я хорошо сделал там, что... считал строение мира возможным в соответствии с гипотезой Коперника, хотя он во многом и ошибается» [123, с. 164].

Эта ссылка на «ошибки» Коперника, равно как и полемика с Галилеем, в защиту которого он мужественно выступал против богословов и схоластов, характерна для позиции Кампанеллы. Он не удовлетворялся ни одной из существовавших космологических систем. Расхождение касалось методологии новой науки, в противоречии с которой оказывались принципы натурфилософии Кампанеллы. В письме Галилею в 1611 г. он сообщил

о своем сочинении «О движении звезд», направленном «против Птолемея и Коперника» и написанном, как он полемически подчеркивал, «в большей мере физически, чем математически» [123, с. 167]. Расхождение Кампанеллы и Галилея — ренессансной натурфилософии и нового естествознания — определялось непониманием значения математической модели мира, отказом принять механико-математическое объяснение небесных движений. В его космологии первостепенное значение придавалось качественному объяснению мира на основе активных начал и прималитетов. Противопоставление «физической», т. е. принятой в натурфилософии, качественной картины мира, механико-математической его модели лежало в основе полемики Кампанеллы против Галилея: «Галилей философствует недостаточно и, полагая, неправильно, когда считает воздух и воду сочетанием атомов, более или менее отстоящих друг от друга... Я удивляюсь, что Галилей... признает очевидным только движение телесного импульса, а не от силы качеств во всех действиях огня и холода.. Если следовать его учению, то придется отвергнуть и действия качеств, так что нагревание свелось бы к движению остроконечных атомов, а охлаждение — к движению атомов тупых, и оказалось бы, что существует только местное движение без движущих причин, и пришлось бы изгнать из философии причины, и начала, и прималитеты» [119, с. 195]. Натурфилософская физика Кампанеллы оставалась качественной физикой; перейти к новому мышлению, характерному для экспериментально-математического естествознания XVII в., Кампанелла не мог в силу присущих ему и оказавшихся непреодолимыми особенностей натурфилософского метода.

Точно так же, пойдя дальше других своих современников в признании возможности множественности миров (которые он более точно именует «системами») и явившись в этом единственным в то время активным продолжателем космологических идей Дж. Бруно, Кампанелла решительно разошелся с ним в вопросе о бесконечности Вселенной.

Разработанная им картина мира, в основу которой было положено учение о прималитетах, не допускала активизации («обожествления») материи и требовала сохранения бога, не отождествляемого с миром природы.

В бесконечном мире должны были бы находиться силы, которые приравнивали бы его к богу, превратили бы его в единого бога — Вселенную: «Ибо то, что бесконечно по величине,— писал Кампанелла,— бесконечно также и по мощи» [128, с. 88]. «Бесконечность по мощи» — таково центральное ядро всей проблемы бесконечности. Материальная Вселенная, став «бесконечной по мощи», не может зависеть от бога, а мыслима лишь как отождествленная с ним. Между тем принцип «различения мира от Бога» [там же, с. 56] составляет одну из фундаментальных предпосылок онтологии Кампанеллы. Его решение проблемы бога — Вселенной не пошло в направлении натуралистического пантеизма Дж. Бруно. Причина этого различия заключена в совершенно ином понимании материи. Материя в философии природы Кампанеллы лишена творческих сил, достаточных для ее автономного существования, для ее независимого развития. Она подчинена бестелесным силам, теплу, холоду; она не имеет в себе самой источника движения. В этом заключено коренное отличие философской позиции Кампанеллы от натуралистического пантеизма Джордано Бруно.

**Сенсуализм
и проблемы
достоверности знания**

В своей теории познания Кампанелла развивал сенсуалистские идеи Б. Телезио. В основу познавательной деятельности он кладет «жизненный дух», который посредством органов чувств воспринимает предметы окружающего мира. Различаясь по своему устройству и объекту восприятия, органы чувств тождественны в отношении самого процесса ощущения: «Существует одна ощущающая субстанция во всех органах чувств...но многие способы ощущения, благодаря множественности объектов, и нет общего чувства, отличного от частных, но это один и тот же жизненный дух», — писал он в «Метафизике» [120, т. 1, с. 45—47]. Вслед за Телезио Кампанелла выводит познание из ощущения. «Ощущение есть чувствование возбуждения», — писал он в книге «О способности вещей к ощущениям», — сопровождаемое умозаключением относительно действительно существующего предмета» [38, с. 163]. Вместе с тем ощущение есть также и «выражаемое в понятии знание о предмете, вызывающее возбуждение, на основании производимого им возбуждения; и оно сопровождается столь быстро совершающимся

процессом умозаключения, что этот процесс не замечается. Ведь суждение о целом огне по части тепла или света есть силлогизм» [там же, с. 164].

Из ощущения Кампанелла выводит и рассуждение, дискурсивное знание. «Умозаключение же есть ощущение подобного в подобном, и сколько в мире оказывается родов сходств или сущностей, или количества, или качества, или деятельности, или возбуждения, или положения, или причины, или фигуры, или цвета, столько же существует и умозаключений и силлогизмов... Итак, ощущение есть не только возбуждение, но и сознание возбуждения, и суждение о предмете, вызывающем возбуждение» [там же, с. 164—165].

Универсалии — общие понятия — возникают в человеческом сознании как обобщение сходных признаков предметов, они возникают из частных, более того, они — «не что иное, как эти же частности, понятые по сходству как единое» [38, с. 165]. Непосредственное знание общих понятий невозможно: «Если ты утверждаешь, что можно познать общее не познав частного, то ты заблуждаешься, — писал Кампанелла в «Метафизике». — Поскольку объект чувственного и рационального познания — один, то, когда разум абстрагирует общее от частного, он сперва знает частное. Сначала частность воздействует на разум, а затем абстрагирует общее понятие» [120, т. 1, с. 55—56].

Основой возникновения общих понятий служат реальные свойства вещей и явлений. Общие понятия — не фикции человеческого ума, они должны вытекать из природы вещей. Самые абстрактные понятия, в том числе математические термины, основываются, по учению Кампанеллы, в конечном счете на реальных свойствах реальных тел и потому могут быть обоснованы ощущением.

Разрабатывая сенсуалистскую теорию познания, Кампанелла неизбежно должен был столкнуться с проблемой достоверности научного знания и критерия его истинности. В самой общей форме он определяет истинность познания как соответствие человеческого знания сущности вещей: «Весь истинна есть сама сущность вещи» [38, с. 170]. Однако созерцательный телезианский материализм не давал иного доказательства достоверности знания, кроме чувственной очевидности. В «Метафизике» Кампанелла попытался по-новому поставить и

решить проблему. Сомнения скептиков в возможности достоверного знания он опровергает, обращаясь к анализу самого процесса познания. В самом сомнении, в самом скептицизме, говорит Кампанелла, содержится утверждение истинного знания: «Те, кто признаются, что они не знают даже, знают они что-либо или нет, говорят неправду. Ведь они по необходимости знают хотя бы то, что они не знают, и хотя это еще не есть знание, ибо является отрицанием, подобно тому как лицемерие тьмы не есть видение чего-либо, но лишенность зрения; однако уже тем обладает человеческий дух, что знает, что он в данный момент не обладает знанием, так же как он ощущает, что в потемках он не видит и не слышит в тишине... Далее они знают, в чем истина и в чем знание, иначе они не могли бы сказать, что им неведома истина. Говорить ведь значит уже нечто утверждать... Поэтому, когда они говорят, что ничего не знают, то они отрицают этим совершенство знания... но не могут опровергнуть существование знания, искусства и ощущения...» [120, т. 1, с. 30—31].

Более того, сама способность человеческого ума к заблуждению и ошибкам служит косвенным, но бесспорным доказательством возможности и достоверности знания. «Ибо я не могу ошибаться, если я не существую. Ведь «ничто» не способно ни к истине, ни к заблуждению. Следовательно, я не ошибаюсь в том, что я узнал о своем существовании. Далее, я не ошибаюсь в том, что знаю об этом моем знании. Ибо так же, как я узнал, что я существую, я узнал, что я знаю о своем существовании. Так что наше бытие, наше знание и наше желание есть не видимость и не продукт воображения, но и постоянное присутствие. Итак, относительно этого мы не можем ошибаться» [*там же*, с. 32].

Выводя достоверность знания из самопознания, Кампанелла в известной мере предвосхитил позднейшую аргументацию Р. Декарта, его важнейшее положение «Мыслю, следовательно, существую» (*Cogito ergo sum*).

Свое учение об ощущении как непосредственном познании внешних вещей с помощью органов чувств Кампанелла в «Метафизике» дополнил учением о внутреннем созерцании, интуиции, благодаря которой человеческий разум способен постигать прималитеты — главные атрибуты бытия.

**Познание и практика.
Магия**

Обновление наук, необходимость которого провозгласила натурфилософия, означало не только расширение знаний о мире, но и новое понимание целей и задач науки: познание природы должно служить человеческой практике. «Всякое знание берет начало от практики и к практике возвращается, если под практикой понимать всякое действие»,— писал Кампанелла [126, т. 1, с. 61].

Мысль о практической цели познания выражена у Кампанеллы в форме учения о «естественной магии». Магия связана в его натурфилософии с представлениями об одушевленности мира, о всеобщей способности вещей к ощущению. «Естественная магия,— писал Кампанелла,— есть практическое искусство, использующее активные и пассивные силы вещей для достижения удивительных и необычных результатов, причины и способы осуществления которых неведомы толпе» [127, с. 164]. Искусство это пользуется «удивительно действующими естественными причинами». Связанное с «физикой» (т. е. учением о природе) и с астрологией магическое искусство исходит из таинственных, часто непознанных или необъяснимых свойств природы, из «симпатии» и «антипатии» вещей, основывается на «всеобщем согласии» в мире. В этой магии, подчеркивает Кампанелла, нет ничего суеверного или сверхъестественного. «Маг взирает на лик небес не суеверно, но как физик, и производит удивительные действия, прилагая активные силы к пассивным» [127, с. 186]. Он использует таинственные свойства растений, камней, животных.

Особое внимание уделяет Кампанелла дополняющей «естественную магию» «магии искусственной»—под последней он понимает воздействие изобретений человеческого ума. Не всякое техническое изобретение и открытие может быть отнесено к искусственной магии, но лишь такое, механизм действия которого не известен окружающим. Естественная и искусственная магия Кампанеллы — это использование магом-философом таинственных свойств природы и природных сил, достигший паук, технических повществ, изобретений.

Целью мага-философа является преобразование человеческого общества, переустройство мира. В книге «О способности вещей к ощущению и о магии» имеется специальная глава: «Общие правила возбуждения и из-

менения страстей». «Великий маг,—говорит там Кампанелла,—должен быть законодателем, который вводит вещи приятные и полезные всем, а немногих противящихся убеждает, что они хороши. Если ты прибавишь знание физики и астрологии, которые действуют и движут известными вещами в известных местах и в известное время, то достигнешь совершенства» [122, с. 279]. Таким образом, «маг» — это философ, который не ограничивается созерцанием, а действует, основываясь на знаниях глубочайших взаимосвязей мира. Включая в себя весь свод наук, в том числе и астрологию, которую Кампанелла считал наукой о взаимодействии земных и небесных явлений, магия должна была служить основой практической деятельности в целях всеобщего преобразования. Через магию натурфилософия Кампанеллы смыкается с политикой. В учении о маге-законодателе нашла своеобразное выражение практически-политическая направленность его философии. В то же время, поскольку магия означала практическое осуществление руководства обществом на основе научных знаний (в той специфической форме, в которой в натурфилософии Кампанеллы научные представления смешивались с мистическими, астрологическими, теологическими воззрениями), в учении Кампанеллы о магическом предназначении философии нашла свое выражение мысль о необходимости рациональной, на научном знании основанной, перестройке общественных отношений — мысль, лежащая в основе его коммунистической утопии.

**Коммунистический
идеал Кампанеллы**

Выдвинутый в «Городе Солнца» идеал общественного устройства, основанного на общей собственности, на общем труде, Т. Кампанелла рассматривал как вполне реальную политическую программу. В отличие от Т. Мора он был убежден в необходимости и возможности реального установления справедливого общества. «Город Солнца» возник из программы Калабрийского заговора против испанского владычества. После провала заговора Кампанелла не отказался от своей мечты. Разочаровавшись в народных массах, не поддержавших заговорщиков, он продолжал добиваться осуществления справедливого общественного устройства, надеясь использовать для этого государство и церковь, настойчиво предлагая план глубоких социальных преобразований европейским государям.

«Город Солнца» неразрывно связан со всей совокупностью философских и политических сочинений Кампанеллы. Несостоятельной является поэтому попытка новейших католических исследователей представить «Город Солнца» и вообще коммунистическую утопию в качестве случайного и несущественного момента в творческой эволюции мыслителя. «Солнечный миф,— пишет Р. Америо,— есть только косвенное доказательство соответствия, существующего между велениями разума и евангельским учением» [101, с. 18—19]. Подобным же образом и Дж. Ди Наполи видит в «Городе Солнца» лишь изображение дохристианского состояния общества, причем отсутствие у соляриев частной собственности и семьи относит к «недостаткам» государства, построенного на чисто философских основаниях [136, с. 90—91].

Свои надежды на коренные изменения в общественном устройстве, свои планы преобразования человеческого общества, свои мечты об установлении справедливого, естественного и разумного строя Кампанелла неизменно связывал с ожидаемым космическим переворотом «Возврат к певниному естественному состоянию» человечества Кампанелла рассматривал как неизбежный результат «естественного круговорота вещей», под которым понимал господствующую в космосе объективную закономерность. Непознанная, она именуется «Рок, Судьбой и Случаем», но осмысленная людьми, воплощается в «Благоразумии» человеческого поведения, считающегося с обстоятельствами. Впрочем, астрология не вела к фатализму: «естественный круговорот вещей» лишь создает предпосылки для свободного человеческого деяния. Поэтому, не полагаясь на благоприятное стояние светил и на божественную волю, человек должен сам стремиться к преобразованию мира. Но если Кампанелла пытался с помощью астролого-эсхатологических представлений обосновать и освятить задуманный им социальный переворот, то сама мысль о назревшей необходимости глубоких перемен возникла из современной ему политической действительности, из очевидных и нестерпимых бедствий народных и в теории грядущих мировых катаклизмов получила лишь видимость «научного» и теологического оправдания.

Главную причину всех бедствий и неурядиц современного ему мира Кампанелла видел в социальном

неравенстве, существовании богатства и нищеты. «Во всем христианском мире,—писал он в «Испанской монархии»,—обнаруживается это заблуждение, что одни — бедняки, а другие — богачи... И сегодня мы видим, что у одного есть сто тысяч скуди дохода, а у тысячи людей нет и трех скуди на одного» [121, с. 148]. Богатство и бедность, власть денег приводят к господству в обществе частного интереса, к погоне за наживой, к разрушению нравственности: «Каждый обращает любовь свою на деньги, а из этого произошли мошенничества, и люди часто продают и перепродают свою веру, видя, что деньги пользуются поклонением и имеют власть над всем, и подчинили корысти науку и религиозную проповедь, и забросили земледелие и ремесла, став рабами денег и богачей» [там же, с. 142].

Господство в обществе неравенства, частного интереса порождает ничем не сдерживаемое себялюбие, индивидуализм. Воплощением этих пороков Кампанелла считал макиавеллизм. «Государи почитают Макиавелли за Евангелис,—писал он папе Павлу V.—Ведь никто не верит ни в Библию, ни в Коран, ни в Евангелие, а верит только в личную пользу. Почти все ученые и государи суть политики-макиавеллисты» [123, с. 41 и 103]. «Государственная необходимость — это понятие, придуманное тиранами,—утверждал он в «Политических афоризмах»,—так как им кажется, что для сохранения и приобретения власти можно преступить любой закон... Она имеет в виду личное благо того, кто правит» [125, с. 102].

Против частного интереса и социального неравенства, против тирании государей и раздоров, против основы всех бед частной собственности направлена вся политическая деятельность Кампанеллы. Только в свете его протеста против частной собственности и порожденного ею частного интереса можно понять его страстную полемiku против макиавеллизма, его выступления против церковных расколов и государственных конфликтов, во имя нового социального строя, во имя единства всего человечества. Эта программа Кампанеллы лежит в основе всех, на первый взгляд, разнородных его сочинений. Ею определяется глубокое внутреннее единство социальной утопии «Города Солнца», плана государственных преобразований «Испанской монархии», идеи всемирного единения «Монархии Мессии».

Подобно горе Стило, которую он в речах перед участниками калабрийского заговора именовал горой изобилия и свободы, высилась в воображении неаполитанского узника неприступная гора, на которой расположен Город Солнца — наиболее полное воплощение программы социально-политического преобразования общества. Кампанелла постоянно подчеркивает соответствие природе и разумность социального строя, который установлен в государстве соляриев. «У них все общее» — основу программы Кампанеллы составляет упразднение частной собственности, причины неравенства: «Община делает всех одновременно богатыми и вместе с тем бедными: богатыми — потому, что у них есть все, бедными — потому, что у них нет никакой собственности, и поэтому не они служат вещам, а вещи служат им» [50, с. 45 и 71].

Ликвидация частной собственности соединена в «Городе Солнца» с упразднением моногамной семьи. У соляриев «жены общи и в деле услужения и в отношении ложа» [там же, с. 72]. Из существования семьи Кампанелла выводил возникновение частной собственности и социального неравенства: «Собственность образуется у нас и поддерживается тем, что мы имеем каждый свое отдельное жилище и собственных жен и детей», а «отсюда возникает себялюбие» [там же, с. 45]. Дело здесь не только во влиянии Платона или, как полагают католические исследователи, монастырского воспитания Кампанеллы. Общность жен, согласно его учению, должна была также служить «научному» («согласно правилам философии») государственному контролю за деторождением. Поскольку «производство потомства имеет в виду интересы государства, а интересы частных лиц лишь постольку, поскольку они являются частями государства; и так как частные лица по большей части и дурно производят потомство и дурно его воспитывают, на гибель государства, то священная обязанность наблюдения за этим, как за первой основой государственного благосостояния, вверяется заботам должностных лиц, и ручаться за надежность этого может только община, а не частные лица» [там же, с. 67]. Контроль за деторождением осуществляется в Городе Солнца в соответствии с биологическими и астрологическими теориями Кампанеллы.

Тем же рациональным принципам подчинено в Городе Солнца воспитание и обучение детей. Всеобщему невежеству народа в современном ему обществе Кампанелла противопоставляет заботу государства о просвещении. Сразу после вскармливания младенцы передаются на попечение назначенных государством воспитателей и воспитательниц, «и тут вместе с другими детьми они занимаются, играючи, азбукой, рассматривают картины, бегают, гуляют и борются; знакомятся по изображениям с историей и языками... На седьмом году они переходят к естественным наукам, а потом и к остальным, по усмотрению начальства, и затем к ремеслам» [там же, с. 64—65]. Для выявления наклонностей детей их «водят в мастерские к сапожникам, пекарям, столярам, живописцам и т. д.».

Изучив естественные и отвлеченные науки, «постоянно и усердно занимаясь обсуждением и спорами», юноши и девушки «получают должности в области тех наук и ремесел, где они преуспели больше всего» [там же, с. 49—50].

Всеобщее участие в труде, который из проклятия стал почетным и уважаемым делом,— важнейшая черта общественного строя Города Солнца. Солярии «того почитают за знатнейшего, кто изучил больше искусств и ремесел и кто умеет применять их с большим знанием дела». Никакой труд не является позорным в общине соляриев. Благодаря всеобщему участию в труде рабочий день в Городе Солнца сокращен до четырех часов, остальное время проводится «в приятных занятиях науками», «развитии умственных и телесных способностей, и все это делается радостно» [там же, с. 70]. Высвобождение свободного времени достигается также благодаря применению технических новшеств и изобретений. Солярии достигли успехов в земледелии: сообразуясь «с ветрами и благоприятными звездами», «пользуясь при этом тайными средствами», они «ускоряют всходы, умножают урожай и предохраняют семена». В результате «всего у них изобилие, потому что всякий стремится быть первым в работе, которая и невелика и плодотворна» [там же, с. 86—88].

Общность всего имущества, в том числе и личного, выражающая примитивно-уравнительские тенденции крестьянско-плебейских движений средневековья, сочетается в коммунистической утопии Кампанеллы с сохра-

нением разделения умственного и физического труда: в то время как одна часть общества (большинство) занимается физическим трудом, функции организации производства, научного и политического руководства обществом целиком переданы в руки особой группы ученых-жрецов. Наука и религия в Городе Солнца сливаются в единый магический культ. Решение всех вопросов хозяйственной, культурной и даже личной жизни граждан идеального государства принадлежит своеобразной духовной иерархии. Во главе общины стоит верховный правитель, он же первосвященник, именующийся «Солнце» или «Метафизик», и обозначаемый Кампанеллой с помощью солнечного символа. При нем имеются три соправителя (Мощь, Мудрость и Любовь), ведающие вопросами войны и мира, военным искусством и ремеслами; свободными искусствами, науками, учебными заведениями; вопросами контроля за деторождением, воспитанием, медициной, земледелием и скотоводством. Эти правители избирают — а по существу, назначают — всех остальных должностных лиц, причем избрание их утверждается малым Советом.

Избрание (пожизненное, за исключением тех случаев, когда верховные правители сами сочтут нужным передать свои должности более достойным) высших четырех правителей основывается на совершенстве их познаний во всех необходимых науках. Политическая власть в Городе Солнца соединена со священнослужением: первосвященником является Метафизик, священниками — высшие должностные лица. Они вселяют богослужением и исповедуют граждан. При храме существует особая коллегия из двенадцати жрецов, которые также принадлежат к ученой элите: кроме пения псалмов «на их обязанности лежит наблюдать звезды, отмечать их движения при помощи астролябии и изучать их силы и воздействия на дела человеческие... Они определяют часы для оплодотворения, для посева, жатвы, сбора винограда... записывают замечательные события и записываются научными изысканиями» [там же, с. 105]. Характеристика религии соляриев, «закона природы», близкого к христианству, соединяется в «Городе Солнца» с изложением натурфилософских, научных — астрономических и астрологических — учений. Не только политическая власть совпадает с религиозной, но и та и другая

связаны с наукой, как ее понимал Кампанелла,— в неразрывном единстве с магией и астрологией.

Вместе с тем «магическая» религия соляриев имеет еще одну важную общественную функцию в утопии-программе Кампанеллы. Сохраняя в идеальном государстве религию, Кампанелла исходит из представления о важнейшем значении духовного единства в жизни общества. «Общность душ создается и сохраняется благодаря основанной на науке религии, которая есть душа политики и защита естественного закона»,— писал он в «Политических афоризмах» [125, с. 91]. Принимая религию как магическую силу, объединяющую общество, Кампанелла пытался разрешить задачу духовного сплочения своей коммунистической общины. Иной силы, способной воздействовать на массы, калабрийский мятежник не знал. В его теократии воплотился идеал «научно»-магического руководства обществом и одновременно стремление с помощью магически истолкованной религии обеспечить духовное единство Города Солнца.

Существенным пунктом программы Кампанеллы было всемирное единение. Утопия всемирной монархии, изложенная им в книгах «Монархия Мессии» и «О царстве божием», порождена у него стремлением прекратить братоубийственные войны между народами, которые он называет «противоестественными». Во всемирном единении Кампанелла видел залог избавления человечества от войн, от голода, от эпидемий. Не может быть одновременно голод повсюду, и тогда, в случае если это бедствие поразит одну страну, другие народы придут ей на помощь и в едином государстве одни земли смогут помочь своим хлебом другим. Переселение народов в здоровые места избавит их от болезней, а установление мира будет способствовать расцвету наук и всеобщему изобилию. Благодаря свободным путешествиям и свободным связям между людьми «приумножатся науки» и установится всеобщее братство. Эта всемирная монархия мыслится Кампанеллой не как деспотическое правление одного сильнейшего государя. Это скорее своего рода союз государств и народов. Во главе его должен стать римский первосвященник. В Риме должен быть учрежден сенат, в который войдут либо главы всех государств, либо их представители. Все государства обяжутся повиноваться постановлениям этого сената. Безусловно, воспрещаются всякие войны,

все споры должны решаться путем мирного обсуждения. Если же какой-нибудь тиран вздумает нарушить общее согласие, то все остальные государи должны выступить против нарушителя мира.

Социально-политической утопии Томмазо Кампанеллы присущи глубокие внутренние противоречия. Гневный протест против угнетения сочетается в ней с надеждой на благодетельное вмешательство сверху, общность имущества — с теократией, стремление организовать общество на научных, рациональных основаниях — с магическими и астрологическими фантазиями. Вера во всемогущество науки приводила в утопии «Города Солнца» к наивному выводу о возможности рационально, «научно», путем строгой регламентации жизни и быта граждан решить все сложные проблемы человеческого существования. Протестуя против индивидуализма, Кампанелла в «Городе Солнца» последовательно подчиняет человеческую личность государственному контролю и руководству. Отвергая брак, основанный на происхождении и материальных интересах, он забывает об индивидуальной любви и склонности, в описании брачных церемоний нет ничего, что выходило бы за пределы заботы о получении здорового потомства. Обращая огромное внимание на общественный характер воспитания и образования, он вместе с тем всю повседневную жизнь граждан идеального государства регламентирует в соответствии с указаниями «ученых»-жрецов. Солжарии не только «работают отрядами», но и спят и обедают совместно, вся их частная жизнь согласуется с предписаниями правителей и велениями звезд. Кампанелла печется о религиозном единстве и определяет смертную казнь за преступления против господствующего религиозного культа. Так в мечте о справедливом и разумном общественном устройстве явственно проступают казарменно-монастырские черты.

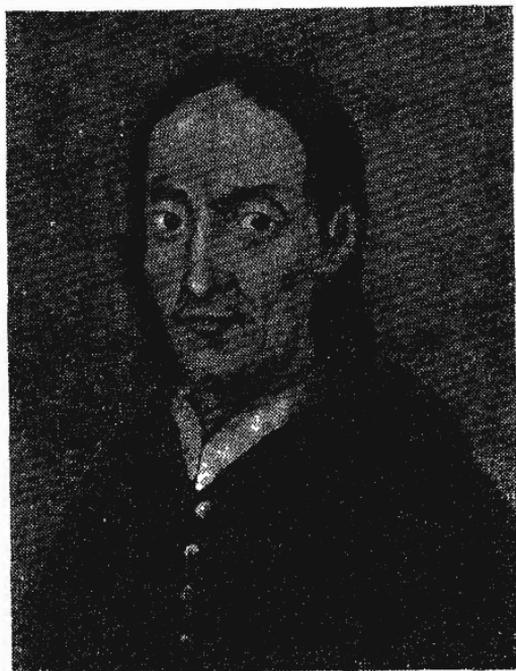
«Казарменный коммунизм», основными чертами которого были стремление к бюрократической регламентации, примитивно-уровнительные тенденции и «общность жен», был подвергнут резкой критике в трудах основоположников научного коммунизма [см. 2, с. 586].

Эти особенности коммунистической утопии Кампанеллы объясняются ее социальной природой. Утопия Кампанеллы явилась выражением плебейской оппозиции бесчеловечным формам классового гнета эпохи пер-

воначального накопления. В ней пашли свое выражение и сила протеста против несправедливости и неравенства, и страстная мечта об ином, совершенном общественном строе, а одновременно — слабость и бессилие угнетенных масс. Социальной природой программы Кампанеллы определилась и ее практическая неосуществимость: ни калабрийский заговор, ни попытка провести реформы сверху руками просвещенных государей или с помощью церковной иерархии не увенчались успехом.

Но при всей исторической ограниченности коммунистического идеала «Города Солнца» несомненным достоянием последующих столетий оказались великие прозрения калабрийского мятежника и пророка — о роли науки в жизни человеческого общества, о просвещении народа, о прекращении войн и раздоров, об упразднении частной собственности и эксплуатации, о справедливом и разумном общественном устройстве.

Глава XIII
МИСТИЧЕСКИЙ ПАНТЕИЗМ
ЯКОБА БЕМЕ



Линия мистического пантеизма, нашедшая свое наиболее полное и яркое выражение в творчестве Якоба Беме, восходит к давнишней средневековой традиции. Мистицизм, видевший в отождествлении бога и мира путь к глубоко индивидуальному постижению божества, а в заложенной в каждом отдельном человеке «искре» божественного огня возможность его слияния с богом помимо посреднической роли церкви, был формой духовной оппозиции католицизму и санкционированному им феодальному строю. «Революционная оппозиция феодализму,— отмечает Ф. Энгельс,— проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания. Что касается мистики, то зависимость от нее реформаторов XVI века представляет собой

хорошо известный факт; многое заимствовал из нее также и Мюнцер» [1, т. 7, с. 361].

Томас Мюнцер Реформация, развивая традиции средневековой мистики, выработала новое учение о внутреннем, индивидуальном отношении к богу, и в этом плане оказала несомненное воздействие на высвобождение европейской философской мысли от пут средневековой догматики и схоластического «рационализма». Однако реформация ограничилась проблематикой индивидуального спасения, оставив неизменным социальный порядок на земле.

Наиболее радикальную трактовку мистического пантеизма представляют собой мировоззрение вождя народной реформации, предводителя крестьянских и плебейских масс в Великой крестьянской войне в Германии Томаса Мюнцера (ок. 1490—1525). В своих религиозно-философских воззрениях, служивших основой его страстной проповеди социального равенства и борьбы за установление «царства божия» на земле, за воплощение идеалов уравнилельного коммунизма, Т. Мюнцер исходил из тождества бога и мира и из необходимого примата целого над частным: «В целом содержится наилучшее понимание всех творений» [87, с. 94]. Он настаивал на существовании «божьего порядка», который внесен богом, воплощен «во всех творениях», подчеркивая, что «целое является единственным путем для познания всех частей» [там же, с. 95], Бог, утверждает Мюнцер, «раскрывается в нем (мире) и во всех творениях с такой очевидностью и убедительностью, которая выступает сильнее, чем в любых других природных явлениях» [там же, с. 99]. Однако, при всей своей «очевидности», божественное присутствие в мире есть не непосредственная данность, а процесс, постигаемый теми, кто воплощает в себе божественную волю: «Сила бога должна постигаться в его затененности, в том, что выявляется, исчезая»; различение божественных предначертаний на земле — дело «верных проповедников», противостоящих как официальной церкви, так и идеологам ограниченной, бюргерской реформации Лютера и его последователей, отделивших реформу церкви от задач радикального общественного переустройства [там же, с. 101]. Непосредственное постижение бога, по Мюнцеру, есть раскрытие божественного начала в каждом человеке. Христос для него есть не некогда,

в исторической данности («при Понтии Пилате») воплотившееся лицо божественной Троицы, а «внутреннее слово», которое постоянно, непосредственно «становится плотью», воплощаясь в людях и тем самым исполняя свою миссию искупления и освобождения человечества.

Исходя из провозглашения «божьей воли», в которой он видит «то целое, которое господствует над всеми его частями» [там же, с. 97], Т. Мюнцер настаивал на необходимости воплощения своего общественного уравнительно-коммунистического идеала на основе подчинения личных, своекорыстных интересов людей интересам общества, ликвидации частной собственности и угнетения народных масс. Пантеизм, таким образом, служил теоретическим (теологическим) обоснованием его социально-политической программы. «Его теолого-философские доктрины,— писал Ф. Энгельс,— были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм, обнаруживающий замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями и местами соприкасающийся даже с атеизмом» [1, т. 7, с. 370].

В дальнейшем, после поражения крестьянских масс в Германии и гибели Т. Мюнцера, тенденции мистического пантеизма проявляются в движении анабаптистов (перекрещенцев), в ряде других еретических сект, в радикальных народных выступлениях (например, в попытке анабаптистов установить уравнительно-коммунистический строй в Мюнстере в 1534—1535 гг.). Позднейший мистицизм, однако, все более отходит от актуальной общественно-политической проблематики: после разгрома плебейских выступлений идеологи потерпевших поражение народных масс переносят осуществление своих чаяний в загробный мир и сводят свою проповедь все более к задачам нравственного совершенствования, не ставя перед собой задач радикального преобразования общества.

Мистический пантеизм составил основу гуманистических еретических течений философско-религиозной мысли XVI в., враждебных как католицизму, так и новым, реформационным движениям — лютеранству и кальвинизму. Немецкий ученый, философ Себастьян Фраук (1499—1542) приходит к пантеистическим выводам,

именуя природу богом: «Что иное природа, нежели бог и божественное искусство или порядок, пронизывающий весь мир? Поэтому нет ни природы без бога, ни бога без природы, но оба они — одно, и неразличимы» [цит. по: 165, с. 36].

Само по себе это отождествление еще недостаточно для понимания характера пантеизма С. Франка. Тождество бога и природы он понимает как процесс, проходящий через различие. Бог сам по себе еще ничто. Он собственно не существует, поскольку не осознает себя, так как осознать можно лишь то, что осуществилось как «нечто». Самоосуществление бог находит лишь в своем «выражении» (это одно из важнейших понятий Франкова пантеизма). Для этого он должен «выразить себя» и осуществиться в природе, т. е. противостоять самому себе. Для этого он должен начать действовать, а воздействовать бог, будучи единым и всем, может лишь на самого себя. Так происходит процесс становления бога в природе. Найдя в ней свое выражение и осуществление своего бытия, он может тем самым и осознать свое бытие, превратиться из «ничто» в «нечто». Благодаря природе и человеку, в которых бог находит свое выражение, он осознает себя. В этом акте познания сотворенная им природа (хотя творение здесь, как видим, следует понимать вовсе не в ортодоксально-креационистском смысле) и человек самоотождествляются с богом. Таким образом, тождество есть не изначальная данность, а результат процесса различения природы и бога. Подобные пантеистические идеи служили для С. Франка обоснованием его учения о самоотождествлении человека с богом, о мистическом соединении отдельной личности с Христом.

Эти диалектические представления о процессе отождествления бога и природы получили достаточно широкое распространение в Европе второй половины XVI в. и послужили одной из предпосылок возникновения мистическо-пантеистической теософии Якоба Беме.

Якоб Бёме Якоб Беме (1575—1624) по времени своей жизни и деятельности принадлежит уже XVII столетию; он — младший современник Галилея и Ф. Бэкона, и в курсах истории философии его нередко относят к числу мыслителей нового времени. Однако и система его философских воззрений, и самый способ мышления свидетельствуют о принад-

лежности его к иному, позднеренессансному этапу философской мысли. При всех специфических особенностях его мистицизма его представления о мире связаны с натурфилософской традицией, а не с новым естествознанием эпохи возникновения классической механики.

Якоб Беме родился в крестьянской семье неподалеку от г. Герлица, в Саксонии, в 1575 г. Отданный в город для обучения ремеслу, он стал сапожником («Сапожник Якоб Беме был большой философ. Некоторые именитые философы — только большие сапожники», — не без иронии заметил Ф. Энгельс [1, т. 1, с. 77]). Беме не получил никакого систематического книжного образования, и эту свою чуждость миру официального богословия и учености неустанно подчеркивал; ему всегда были глубоко враждебны «наши ученые в своих разукрашенных шапочках» [16, с. 330]. Источником его рассуждений о боге и мире было Священное писание (и в связи с этим нельзя не отметить влияние Реформации и Лютерова перевода Библии на немецкий язык, сделавшего ее доступной широким слоям верующих). Несомненно его знакомство с популярной научной, философской и религиозной литературой на народном языке, и прежде всего с мистической традицией XVI в., а также с натурфилософскими воззрениями знаменитого реформатора медицины Теофраста Бомбаста фон Гогенгейма, известного под именем Парацельса (1493—1541). В воззрениях Парацельса нашло наиболее полное выражение ренессансное представление о природе не как «тени божества», и не как совокупности законов движения материальных физических тел, а о природе как великой жизненной силе, бесконечной творческой мощи, которая, будучи исполнена таинственных жизненных сил, может явиться объектом магических действий, направленных на использование ее неисчерпаемых возможностей.

Существенно, однако, что мировоззрение Беме складывается вне главных направлений современной ему философской и научной мысли, как традиционно-схоластической, так и враждебной ей гуманистической и натурфилософской. Он — вне актуальных проблем современного естествознания; сама терминология его сочинений обнаруживает скорее связи с алхимией и астрологией. Но характерно, что и в этих дисциплинах его занимает не их прикладное, техническое содержание, а образный,

метафорический язык, антропоморфное изображение космических процессов.

Первое свое сочинение — «Аврора, или утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или описание природы, как все было, и как стало вначале», — содержащее начальный очерк его теософской системы, Беме создал в 1612 г. Получившая распространение в списках книга навлекла на автора преследования местных лютеранских церковных властей. Впрочем, дело ограничилось обличениями с кафедр, памфлетами и запретом писать, подействовавшим не надолго. Побуждаемый почитателями и убежденный в своем призвании, Беме создает в последние годы жизни многочисленные философско-теологические сочинения, среди которых следует упомянуть книги «О трех началах» (1619), «О тройственной жизни человека», «Пансофское таинство» (1620), «Теоскопия, или драгоценные врата к божественному созерцанию» (1622). Изгнанный в начале 1624 г. из Герлица (впрочем, постановление об изгнании было вскоре отменено), он направился в Дрезден, где надеялся найти поддержку и покровительство. Однако при дворе курфюрста Саксонии странный философ-богослов из сапожников вызвал в лучшем случае благожелательное любопытство. На обратном пути Беме тяжело заболел и по возвращении в Герлиц умер 7 ноября 1624 г. Местное духовенство отказывалось хоронить его по лютеранскому обряду и сделало это только под нажимом городских властей. Вскоре после похорон крест на могиле Беме был сломан местными обывателями, обвинявшими его в ереси и чародействе. Два столетия спустя благодарные земляки воздвигли в Герлице памятник мыслителю, прославившему их город.

Теософия Беме По определению Л. Фейербаха, Якоб Беме — «теософический или религиозный натурфилософ» [93, т. 1, с. 183]. Однако от натурфилософии «великих итальянцев» его отделяет не только полное отсутствие интереса к проблематике новейшего естествознания, но теоцентризм всего его мировоззрения в целом. В проблеме «бог — природа» его занимает прежде всего структура божества, раскрываемая в мире, а в анализе этой проблемы он исходит из специфически немецкой реформационной традиции мистического пантеизма, и прежде всего из самоанализа,

рассмотрения духовной и телесной природы человека, ведущего к интуитивному постижению божества. Беме наиболее слаб и наименее интересен там, где он выступает как натурфилософ и пытается дать свое описание и свою трактовку конкретных явлений природы. Для этого он просто не располагал необходимыми специальными познаниями, и суждения его представляют набор произвольных образов, исходящих из самых примитивных антропоморфных представлений, навеянных алхимией и астрологией. То, что у итальянских натурфилософов выступало как проявление их натуралистического пантеизма (гиллозоизм, панпсихизм, магия и т. п.), у Беме составляет самое существо его картины мира и это, в частности, послужило главной причиной его популярности среди всякого рода поклонников «окультистских наук». Между тем существенно в философии Якоба Беме не конкретное описание природных явлений, не «варварский» (по оценке Гегеля [см. 28, с. 234]) способ изложения, а глубокая и не встречающаяся ни у кого из его предшественников и современников постановка проблемы бога и мира как диалектической проблемы «саморазделения» [см. там же, с. 250].

Особенности пантеизма Я. Беме

При всей внешней сумбуристности, полном отсутствии ясного и четкого плана, логической стройности сочинениям Беме присуща внутренняя целостность и последовательность, скорее образно-художественная, нежели формальная. Внутреннее единство его философской системы определяется постоянной обращенностью ее создателя к центральной проблеме бога и мира, к выявлению диалектики «самораскрытия» бога в природе.

Бог Беме — высочайшее единство. Но констатация эта, по Беме, еще ничего не дает. Единство не только не может быть познано само в себе; оно не только не доступно человеческому познанию (и здесь Беме следует принципам «апофатического», отрицательного богословия христианской древности и средневековья), но, оставаясь в своей цельности и единстве, бог не может и сам познать самого себя. Поэтому «великое таинство» божественной природы, раскрываемое в философии Беме, заключается, как писал он в книге «Тескопия, или драгоценные врата к божественному созерцанию» в том, «как все от бога, через бога и в боге существует; как бог ко всему близок и все исполняет» [15, с. 295]. (Мы ис-

пользуем здесь превосходный русский перевод начала XIX в., подвергая его самой незначительной правке; заметим, что «исполняет» означает здесь «все заполняет собой».)

Суть проблемы в том, как бог, будучи «сокровенным», «вводит» себя «в натуру» [там же, с. 297]. Оставаясь «сокровенным», он лишен самопознания и реального, действительного самоосуществления: «Если бы сокровенный бог, который есть единое существо и единая воля, не извел бы себя с своею волею из вечного ведения в различность воли и сию различность не ввел бы в понятие естественной и тварной жизни, и если бы сия различность в жизни не состояла в споре, то как бы открылась сокровенная воля божия, которая сама по себе есть одна? И как бы в единой воле могло быть познание самого себя?» [там же, с. 299—300].

Сам по себе бог есть «безоснование» или «безосновное» (Ungrund) и вместе с тем основание всего сущего. Его «безосновность», позволяющая именовать его также и «бездной», заключена в том, что он не имеет никакого иного основания своего бытия. Но для того, чтобы раскрыть переход от «безоснования» к множественности вещей и к природе, Беме подвергает дальнейшему анализу определение бога. Он стремится раскрыть внутреннюю диалектику божественной сущности. Если «сама в себе» воля бога «не имеет ни в себе, ни пред собою ничего притивоположного», то для осуществления ее в мире она «выходит из себя в различность» [там же, с. 301]. Это «саморазделение» бога, излагаемое Беме в терминах христианского учения о Троице, означает у него необходимое самораскрытие божественной воли в мире природы: «Истечение единой воли божией чрез слово привело себя в различность, которая, по вожделении единицы открыть саму себя, вышла из единства во множественность» [там же, с. 329]. Это «движение» бога «есть главное основание всего бытия» [там же, с. 343].

Самораскрытие бога путем его саморазделения ведет к представлению о тождестве бога и природы и к отрицанию теологического представления об акте божественного творения. Ибо, как утверждает Беме, «видимый мир с тварями своими есть не что иное, как истекшее слово, введшее себя в свойства, из коих произошла особенная воля, из особенной же воли тварная жизнь, вступившая в начале сего мира в способность к тварному

началу» [там же, с. 331—332]. И хотя «тварный мир» рассматривается Беме как «отпечаток» мира духовного, но этот «духовный мир» неотделим от материального, поскольку он есть мир «скрывающийся в сем вещественном стихийном мире» [там же, с. 339]. Вывод из этого следует чрезвычайно важный для решения проблемы соотношения бога и мира: выясняется, что «причина бытия каждой вещи не далеко от нее, а находится при самой вещи» [там же, с. 340]; речь идет здесь не о частных причинах, но, заметим, о «причинах бытия», а стало быть, о непосредственном божественном присутствии «в вещах», поскольку «разделение... качеств произошло из великого таинства, движением сил всех существ, когда единая всеобщая воля подвигалась в оных и из неощутимости привела себя в ощутимость и в различие сил» [там же, с. 341].

Пантеистическое отождествление окружающего нас мира с божественным первоначалом в его «разделении» последовательно проводится в сочинении Беме «Аврора, или утренняя заря»: «И на что ты ни взглянешь, везд бог» [16, с. 332]. Весь мир есть раскрытое познанию и созерцанию явление бога: «Или, созерцая глубину между звездами и землею, ты, может быть, скажешь: это не бог, или: здесь нет бога! О, бедный, поврежденный человек, позволь наставить тебя, ибо в этой глубине над землею, где ты ничего не видишь и не сознаешь, и говоришь, что там ничего нет, там равно пребывает в своей Троице светло-святой бог, и там рождается, подобно как в горнем мире над сим миром» [там же]. Бог не только постоянно пребывает в мире, он постоянно рождается в нем: сотворение мира, т. е. саморазделение бога и его раскрытие мыслится Беме не как единовременный акт, а как вечный и непрерывный процесс. Сотворение мира не есть свободный акт божественной воли: бог не мог «отлучиться» от своего престола «во время сотворения мира»: «О нет, этого не может быть; и он сам не может этого сделать, если бы захотел, ибо он сам есть все...». Процесс творения, или, вернее, «вечного рождения», происходит «бесконечно и неизмеримо» [там же].

«Наши ученые в своих разукрашенных шапочках», говорит Беме о современных ему теологах, не могут ответить на вопрос «где этот бог или каков он», ибо ищут его «вне сего мира», хотят, «чтобы телесное состояние

его было лишь за много тысяч миль в каком-то небе» [там же, с. 330]. Мысль о непосредственном присутствии бога «в вещах», в мире природы и в человеке, есть центральная мысль всего философско-теологического построения Беме, настолько важная для него, что он изъявляет готовность сжечь свою книгу и отречься «от всего, что написал», если ему сумеют доказать, «что бог не в звездах, стихиях, земле, камнях, людях, животных, гадах, не в зелени, листве и траве, не в небе и земле, и что все это не есть сам бог...» [там же, с. 330—331].

Это исполненное внутреннего пафоса поэтическое отождествление мира и бога, однако, лишь отчасти напоминает аналогичные декларации Джордано Бруно. В отличие от последовательного натуралистического пантеизма Бруно, пантеизм Беме иного, мистического толка. Различие это заключается в том, что если у Бруно не только природа — это «бог в вещах», но и сам бог есть тождественная природе внутренняя ее способность к движению, то у Беме не бог поглощается миром природы, а природа заключена в божестве как высшем и активном первоначале. Бог, по Беме, не только «в природе», но и «выше и вне природы», ибо именно в нем «пребывает все» [там же, с. 37]. Тварный мир, подчеркивает Беме в трактате «О возрождении», «не есть бог и не называется богом, и, хотя, правда, бог живет в нем, но существо внешнего мира его не объемлет». Бог, по Беме, «живет в мире и все исполняет, но ничем не объемлется», — такова заключительная формула его пантеизма. В. И. Ленин в «Философских тетрадах» выписал из Л. Фейербаха определение философии Я. Беме: «Якоб Беме = „материалистический теист“: он обожествляет не только дух, но и материю. У него бог материален — в этом его мистицизм» [3, т. 29, с. 53].

Диалектика борьбы противоположностей Диалектика Беме не исчерпывается рассмотрением процесса вечного «порождения» мира как «саморазделения» бога. Уже понимание божественной Троицы как диалектического начала, которое «есть торжествующее, кипящее, подвижное существо и содержит в себе все силы» [16, с. 37], ведет к трактовке самораскрытия бога в природе как диалектики борьбы противоположностей. Переход от бога к природе у Беме не «эманация» античных неоплатоников, не простое раскрытие божественной сущности, даже не «развертывание»

единого первоначала во множественности вещей, а диалектическое внесение в природу «раздвоения», борьбы противоположных начал.

Если «никакая вещь без противности не может себе открыться» [15, с. 298] — и это сказано о божестве! — то тем более это относится ко всему миру природы: «Если бы не было никакой противности в жизни, то не было бы в ней и чувствительности, ни воли, ни действия, ни разума, ни знания» [там же, с. 299]. В единстве нет ни добра, ни зла, нет противоположности, но нет и действительного существования. Только путем диалектического разделения бог переходит в мир, а в мире природы необходимо существуют враждебные и противоположные начала. Порождение вещей есть прежде всего их становление, возможное благодаря появлению противоположных качеств. Без противоположности невозможно самое существование предметов: «Природа имеет в себе, вплоть до суда божия, два качества: одно — приятное, небесное и святое, и другое — яростное, адское и жадное» [16, с. 4]. Между ними идет непрерывная борьба, но они неустранимы. Они существуют «в сем мире, во всех силах, в звездах и стихиях, равно и во всех тварях, неразлучно одно в другом, как нечто единое» [там же, с. 25]. Речь идет одновременно о борьбе и о тождестве, неразрывном единстве противоположных начал, добра и зла: «Двойкий источник, злой и добрый во всех вещах, весь проистекает из звезд... Ибо через двойкий источник свой имеет всю свою великую подвижность, свой ход, бег, течение, побуждение и рост» [там же, с. 31].

Таким образом, злое начало рассматривается у Беме как неразрывно связанное с благом, как необходимый результат саморазделения, самораскрытия божественной сущности и как обязательное условие существования и движения вещей в мире природы. «Да» и «нет», «добро» и «зло» у него не метафизически противостоящие друг другу начала, а противоположности единого бытия, единого — и притом каждого — предмета и явления. «Они суть один предмет, но делятся на два начала и два центра... Вне этих двух начал, которые постоянно между собой борются, все предметы были бы ничем, остановились бы, перестали бы двигаться» [65, с. 73].

Это диалектическое противоречие, являющееся началом движения и развития, проявляется в природе как

«мúка» материи. Немецкое слово «Qual («мúка»), обозначающее у него внутреннее мучение, страдание материи, порождающей вещи из своего лона, Беме связывал с латинским «qualitas» («качество»): внутренняя боль, «мúка» материи, толкающая ее к действию, к рождению вещей ведет к возникновению качественного многообразия мира. «Мúка» материи у Беме — отмечал Ф. Энгельс, есть «в противоположность боли, причиняемой пзвне, активное начало, возникающее из самопроизвольного развития вещи, отношения или личности, которые подвержены «Qual», и, в свою очередь, вызывающее к жизни это развитие» [1, т. 22, с. 300].

Учение о человеке Та же диалектика неразрывного единства и борьбы противоположностей находит свое выражение и в учении Беме о человеке. Человек одновременно есть и «малый мир» (микрокосм), и «малый бог»; он воплощает в себе все мировое, природное и божественное начало во всей его сложности и противоречивости. «Книга, в которой заключены все тайны,— говорит Беме в одном из «Теософских посланий»,— есть сам человек; он сам есть книга всех сущностей, так как он есть подобие божества, великая тайна заключена в нем» [цит. по: 93, т. 1, с. 218]. Это уподобление человека миру и богу не есть простое «возвышение» человека до божественного первоначала. Напротив, оно свидетельствует о воплощении в человеке тех же глубоких внутренних противоречий, которые свойственны миру природы. Человек при этом понимается как единство природного и божественного, телесного и духовного начал.

Зло и добро, «сладкое» и «яростное» качества борются в человеке, который «обратиться может к какому захочет: ибо он живет в сем мире между обоими и оба качества в нем, злое и доброе» [16, с. 5]. Зло и добро, будучи неотделимы одно от другого в мире природы, находятся не просто в постоянной борьбе одно с другим; эти враждебные качества «взаимно превращаемы», обратимы: «Ибо все здесь возможно: доброе так же легко превращается в злое, как и злое — в доброе» [там же, с. 257]. Но человек не арена борьбы космических сил, его главное свойство — свобода: «Всякий человек свободен, и есть как бы свой собственный бог, превратится ли он в сей жизни в гнев или свет» [там же].

Божественное присутствие в человеке есть проявление в нем «собственной сущности» бога: не в отдаленных небесах, а в себе самом должен человек обнаружить ту «искру» божественного огня, о которой писали еще немецкие мистики XIV в. «Слушай же, слепой человек,—воскликает Беме,—ты живешь в боге, и бог пребывает в тебе, и если ты живешь свято, то сам ты бог» [*там же*, с. 331]. Этот крайний вывод мистического пантеизма Беме был враждебен всем официальным христианским исповеданиям. Он вел к признанию нравственной сущности человека как основы его «спасения» вне церкви, вне вероисповедных различий.

Итальянское гуманистическое свободомыслие XVI в. вело к «широкой» трактовке христианства, согласно которой, как в конце концов сформулировал эту мысль Т. Кампанелла, Христос есть воплощенный вечный разум, и, стало быть, всякий разумно и добродетельно живущий человек, даже и не слышавший о Христе, есть, по сути дела, христианин и заслуживает спасения. Идея эта вызывала равно злобные нападки со стороны католических, лютеранских и кальвинистских богословов

Мистицизм приводит Беме к выводу, близкому идеям гуманистического рационализма «Свет божий» равно присутствует во всем как проявление нравственных добродетелей: «Не я один таков, но все люди таковы, будь они христиане, турки, иудеи или язычники; в ком есть любовь и кротость, в том есть и свет божий». Ибо все они, независимо от вероисповедания, живут «в том же самом теле, в котором живешь и ты, и пользуются силою того же тела... и обладают тою же плотью, и твой бог есть также и их бог» [*там же*, с. 332—333]. Независимо от того, знают ли люди и почитают ли они христианского бога, «у кого есть в сердце любовь, и кто проводит милосердную и кроткую жизнь, и сражается со злобою, и пробивается сквозь гнев божий в свет, тот живет с богом, и он единый с богом» [*там же*, с. 334].

Подобная этическая, по существу внеисповедная, трактовка христианства как нравственного закона, общего всем людям независимо от откровения, вела в конечном счете к размыванию религиозной этики и к превращению ее в независимую от веры человеческую нравственность.

В отличие от мистического пантеизма Томаса Мюнцера и ранних анабаптистов, ставивших своей целью прямое революционное преобразование общества на началах утопического уравнительного коммунизма, гневный протест Якоба Беме против царящего в мире зла, в том числе и зла социального¹, не выходит за пределы этической критики несправедливости и не идет дальше проповеди личного нравственного совершенствования.

В этом плане мистический пантеизм Якоба Беме отразил те глубокие перемены, которые произошли в Германии после разгрома Крестьянской войны, и состояние кризиса, переживаемого Германией в канун и первые годы трагической катастрофы Тридцатилетней войны, когда создавались главные произведения герлицкого теософа.

Мистические, астрологические и алхимические представления, нашедшие выражение в теософии Якоба Беме, были подхвачены представителями мистических течений XVII—XVIII вв. (Один из его последователей, саксонский поэт и мистик Квирин Кульман, был сожжен в Москве в 1689 г.; с его проповедью связывают появление на Руси первых известий о Беме, а может быть, и первых переводов его сочинений.)

Диалектика Якоба Беме оказала серьезное влияние на европейскую философскую мысль вплоть до немецкой философии конца XVIII — начала XIX в., в особенности на формирование идеалистической диалектики Гегеля и Шеллинга.

¹ Он говорит, что «мир стоит посреди ада. Ибо он покидает любовь и предается жадности, лихве и живодерству, и нет больше милосердия в нем. Каждый кричит: были бы у меня только деньги! Сильный высасывает у низкого мозг из костей и выжимает из него пот насильем. Словом, везде только ложь, обман, убийство и грабеж, и справедливо зовется мир гнездом или домом дьявола» [16, с. 291].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Два с половиной столетия Возрождения — от Петрарки до Галилея — знаменуют собой разрыв со средневековой традицией и переход к новому времени. Этот этап явился закономерным и необходимым в истории философской мысли. Не было непосредственного перехода от «Сводов» Фомы Аквинского к «Рассуждению о методе» Декарта, от поисков парижских и оксфордских номиналистов XIV в. к новой физике и механике Галилея. Однако было бы неверно сводить роль философии Возрождения только к разрушению или изживанию схоластической традиции. Мыслителями XIV—XVI вв. была разработана картина мира и человека, глубоко отличная от средневековой.

Эта новая картина мира означала прежде всего крушение иерархии и десакрализацию космоса. На смену учению о сакральной структуре мироздания, о ценност-

ной иерархии пространства, о противостоянии бесконечности бога конечности мира, вечности — временному и тленному бытию приходит новое представление об однородности физического пространства вечной и бесконечной Вселенной. В новом физическом космосе нет разделения на тленную земную и нетленную небесную субстанцию, на неподвижный тленный земной мир и вечный движущийся мир небесных тел. В нем — в конечном счете в инфинитистской космологии Джордано Бруно — снимается деление мира на конечный замкнутый материальный мир и нематериальную окружающую его бесконечность. Конечное предстает как проявление бесконечности, мир земной и человеческий вписывается в бесчисленное множество миров в беспредельном пространстве. Вечность из атрибута божества превращается в атрибут бесконечной Вселенной, и антитеза вечного и временного утрачивает прежний смысл: всякое данное мгновение и есть проявление и осуществление вечно текущего бытия.

Специфически ренессансный характер этой новой картины мира заключается в ее пластичности, в сочетании сенсуалистического и рационалистического подхода. Пантеизм Возрождения означал не только соединение, отождествление божественного и природного начал, но и отождествление сущности и существования вещей, внутренних сил движения и материи. Всеобщая одушевленность — не только метафора для обозначения динамики материи, но и своеобразная трактовка природы как жизненной силы. Подобное понимание мира как живого, одушевленного организма определяло собой пластичность, образность ренессансного философского мышления. Исполненная внутренних сил материя для мыслителей Возрождения — не абстракция, она обладает всеми красками индивидуализированного, чувственно воспринимаемого бытия. Ренессансная картина мира исходит из качественного многообразия явлений и вещей.

Вне иерархии мыслится в философии Возрождения и человек. Именно антииерархичность отличает гуманистический антропоцентризм от средневекового. Обожествление человека означает не только его возвышение, но и взрыв, слом иерархии бытия. В конечном счете уже не в гуманистической, а в натурфилософской антропологии Возрождения упразднение иерархической картины мира приводит к включению человека в общий природный ряд,

в котором он если и «обожествляется», то уже наравне со всей отождествляемой с божественным первоначалом природой.

Упразднение средневековой, опирающейся на ценностную иерархию и на Аристотелеву физику статической гармонии мира и замена ее новой, динамической гармонией, в которой не система «естественных мест» и не неподвижность являются основой совершенства (а именно в движении и изменчивости усматриваются коренные особенности мироустройства и условия его красоты), послужило главнейшей предпосылкой перехода к новому экспериментально-математическому естествознанию, к эпохе классической механики и новой философии XVII в.

Вместе с тем ренессансная картина мира, будучи глубоко отличной от схоластической, еще не есть картина мира нового естествознания — и вовсе не только из-за отдельных ей присущих недостатков и несовершенств, а по самой своей специфической природе. Ее «недостатки» суть продолжение ее достоинств, это единые, неразрывно связанные друг с другом свойства целостной системы представлений. Поэтому в оценке их речь должна идти не о «непоследовательности» философии Возрождения, которая «не сумела» дойти до некоего предписанного ей совершенства, обнаруживаемого у Декарта или Спинозы, а о присущих ей чертах, обусловленных ее историческим местом, специфическим характером определивших ее возникновение обстоятельств развития научных знаний XV—XVI вв.

Философия Возрождения была философией эпохи «великих открытий»; опираясь на них, она боролась за независимость научного и философского знания от теологии и схоластики. Но «ее» естествознание — еще не наука XVII—XVIII вв. Ее тяга к опытному знанию не опирается на строго разработанный научный эксперимент. В ее понятие опыта входит все — и непосредственные наблюдения, и народные поверья, и свидетельства древних и современных авторов. Критерий истины еще не разработан, и произвольные допущения смешиваются с подлинными научными открытиями.

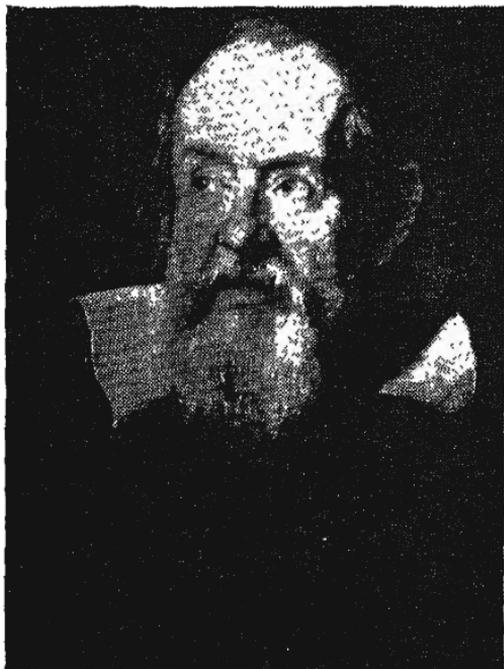
Представление о таинственных силах природы было неразрывно связано с учением об одушевленном космосе, а стало быть, и с пантеизмом ренессансной философии. Астрологические представления являлись своеоб-

разной формой учения о единстве и взаимосвязи «земного» и «небесного» миров, и они же служили опорой борьбы Помпонации против веры в чудеса. Учение о «симпатии» и «антипатии» вещей — не средневековый пережиток, а типично ренессансное представление о связи явлений: напомним, что именно оно лежало в основе одного из главнейших научных открытий XVI в. в области медицины — учения Дж. Фракасторо о «контагии» как причине распространения эпидемических заболеваний.

Поэтому и «натуральная магия», интерес к которой столь очевиден в творениях самых смелых и радикальных мыслителей Возрождения — от Фичино и Пико до Бруно и Кампанеллы, — не просто недостаток, который историкам философии надлежит стыдливо скрывать от критического взгляда поздних поколений, а столь же неотъемлемая часть их философского мировоззрения, как стремление к опытному знанию и к овладению познаваемыми человеком силами природы. Именно к «магическим» представлениям мыслителей Возрождения об активной роли познания восходит имевшая столь длительную судьбу в новой европейской культуре мысль Ф. Бэкона о том, что «знание — сила».

Философия Возрождения способствовала переходу европейской философской мысли от средневековья к новому времени. Но в этом «переходном» характере не служебная роль, а историческая специфика философии Возрождения, определившая ее самостоятельное содержание и место в философской эволюции человечества. Она не могла быть как таковая, в своей исторической специфике и целостности, перенесена в иную историческую эпоху — в эпоху классической механики и философии нового времени. Кто пытался сохранить ее в специфических формах — всевозможные создатели «пансофских» систем, алхимики, маги, розенкрейцеры, продолжавшие видеть в системе сходств и подобий, в аналогии и соотношении «микрокосма» и «макрокосма» действенное орудие познания мира и овладения «таинственными» силами природы посредством «таинственных» же действий; кто подменял подлинно научное познание природы произвольными толкованиями (вплоть до теософов и антропософов XX в., неправоммерно тревожащих тени великих мыслителей эпохи Возрождения) оказались на обочине исторического развития, там же, где и эпигоны схоластического аристотелизма.

Переход к действительно научному постижению природы и ее законов требовал, исходя из достижений «великих итальянцев», преодолеть философию Возрождения и ее натурфилософские построения в качестве целостной системы.



Галилео Галилей Наследником эпохи Возрождения, продолжившим те ее тенденции, которые содействовали развитию нового естествознания, и одновременно преодолевшим ее исторические особенности, не отвечавшие потребностям построения новой картины мира, опирающейся на экспериментально-математические методы, явился великий итальянский ученый и мыслитель Галилео Галилей. «Если во второй половине XVI и в начале XVII в. в Италии развивались натурфилософские концепции, опирающиеся на античные философские источники и на первые успехи учения Коперника (Фракасторо, Кардано, Телезио, Кампанелла, Бруно, Ванини и др.), то новая струя, внесенная многогранным творчеством Галилея, привела к новым тенденциям экспериментального и механико-математи-

ческого исследования», — подчеркивают советские историки естествознания [82, с. 332—333]. Галилей — не только великий астроном и механик, один из создателей новой науки, но и философ, придававший огромное значение общетеоретическим и методологическим проблемам науки.

С традициями Возрождения его не только связывает глубокий интерес к проблемам эстетики, поэзии и изобразительного искусства [см. там же, с. 13—34]. Сама личность Галилея — ученого и мыслителя — сформировалась под очевидным воздействием ренессансной культуры. Гордый индивидуализм ученого, претендующего на самостоятельное постижение истины, отказ следовать установившимся традициям и привычкам свидетельствовали о возникновении нового типа исследователя природы, сознательно противостоящего схоластической традиции¹. Новый метод познания, разрабатываемый создателями экспериментально-математического естествознания, требовал отказа от власти авторитета; и в этом Галилей следовал за философией Возрождения: «Многие хвастают тем, что могут привести большое число авторитетов в подтверждение своего мнения; я же хотел бы, чтобы мои мнения были новыми и составленными мною самостоятельно» [27, т. 1, с. 556]. В борьбе против притязаний теологии на обладание истиной Галилей — одновременно с Кампанеллой, но независимо от него — разрабатывает теорию «двух книг» — Писания и Природы. Он развивает свои мысли в двух почти одновременно написанных посланиях к Бенедетто Каstellи и к герцогине Христине Лотарингской. Как и «Апология Галилея» Томмазо Кампанеллы, эти сочинения Галилея были вызваны к жизни усилившимися к тому времени спорами о коперниканстве в связи с подготавливавшимся тогда и осуществленным в 1616 г. официальным церковным запретом гелиоцентрического учения. «Я полагал бы, — писал Галилей, — что авторитет Священного писания имел целью

¹ Заметим, что, подобно философии Возрождения, новое естествознание, как правило, возникало вне традиционных институтов XVII в.: «Крупные ученые редко занимали университетские кафедры: чаще это были синекеры для различных духовных и светских лиц, которым покровительствовали сильные мира сего. Конечно, здесь, за немногими исключениями, не могло быть и речи ни о какой работе для науки» [92, с. 7].

единственно убедить людей в тех положениях, которые необходимы для их спасения, и, превосходя человеческое понимание, не могли стать предметом веры посредством иной науки или иначе как устами святого духа. Но чтобы тот же самый бог, который дал нам чувства, речь и разум, захотел бы, оставив в сторону употребление этих орудий, дать нам иным способом сведения, которые мы могли бы получить посредством их,—не думаю, что необходимо в это верить, особенно в тех науках, лишь ничтожные частицы которых в отдельных заключениях могут быть обнаружены в Писании,—а именно так обстоит дело с астрономией» [150, т. 5, с. 284]. Отвергая «авторитет цитат из Писания» в естественных науках, Галилей требует исходить из «чувственного опыта и необходимых доказательств» (т. е. доказательств неопровержимых, логически обязательных) [там же, с. 316].

Вслед за Бруно и Кампанеллой Галилей настаивает на существовании единой и единственной истины — истины научного и философского знания: «При этом,— заявляет он,— поскольку совершенно очевидно, что две истины никак не могут противоречить друг другу, задача мудрых толкователей заключается в том, чтобы приложить усилия к нахождению истинного смысла священных текстов, согласующихся с теми естественными выводами, в которых убедили нас очевидные ощущения и неопровержимые доказательства» [там же, с. 283].

Отстаивая право человеческого разума на познание объективной истины, Галилей рассматривает постижение истины как бесконечный процесс. При этом, показывает он, если в экстенсивном смысле, т. е. по отношению к бесконечному объекту познания, наше знание о мире в каждый данный момент далеко от полноты и совершенства, оно — «как бы ничто», то интенсивно — в смысле совершенства познания какой-либо конкретной истины «человеческий разум познает некоторую истину столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа... в тех немногих [истинах], которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует» [27, т. 1, с. 201].

Эта позиция, предлагавшая провести жесткое разграничение между религией и наукой, сохранив прерогативу истинного знания за наукой и философией, была отвергнута католической церковью, следствием чего явился запрет коперниканства и предписание трактовать его в качестве условной исключительно математической фикции, не претендующей на изображение объективной картины мироустройства. В этих условиях Галилей был принужден к формальным декларациям согласия с официальной позицией и к пропаганде коперниканства под видом его критики. Уловка, как известно, не помогла, и «Диалог о двух главнейших системах мира» (1632) был в 1633 г. осужден церковью, а Галилей приговорен к покаянию. Именно в это время — в «Заметках», не предназначенных для печати, ученый выразил свое отношение к попыткам католической церкви выступить в роли арбитра в научных спорах: «И требовать, чтобы люди отказывались от своих собственных суждений и подчинялись суждениям других, и назначать лиц, совершенно невежественных в науке или искусстве, судьями над людьми учеными, наделяя их властью обращаться с последними по своему усмотрению, это такие новшества, которые способны довести до гибели республику и разрушить государство» [27, т. 1, с. 556]. Действительным ответом Галилея на притязания теологии предписывать решение научных проблем явилось не только последовавшее за римским процессом переиздание «Диалога» на латинском языке в недоступных инквизиции Нидерландах и во Франции, но в особенности разработка им уже собственно вне прямой полемики с теологизирующими тенденциями в науке проблем новой механики в «Беседах и математических доказательствах, касающихся двух новых отраслей науки».

Противопоставленная Священному писанию и теологии «книга природы» Галилея существенно отличается от того, как представляли ее натурфилософы Возрождения. Природа для него — не совокупность таинственных сил, не одушевленная материя, служащая объектом магических действий, а совокупность объективных законов, познаваемых с помощью эксперимента и математики. Из природы в ее новом понимании изгнаны все антропоморфные качества и черты: «При-

рода,— пишет Галилей,— непреклонна и неизменна, и совершенно не заботится о том, будут или не будут ее скрытые основы и образ действия доступны пониманию людей, так что она никогда не претупает пределы законов на нее наложенных» [150, т 7, с. 282—283]. Даже Кеплера Галилей осуждал за веру «в сокровенные свойства и тому подобные ребячества» и подчеркивал: «Мой метод мышления решительно отличен от его» [57, с. 84], имея в виду сохранившиеся у немецкого астронома черты ренессансного мышления.

Отвергая качественную физику Аристотеля и натур-философов (вспомним, что именно Кампанелла призывал его «оставить атомы» и «обратиться к качествам»), Галилей обращается к античному атомизму в объяснении свойств движущейся материи. Он настаивает на необходимости количественного, математического подхода к анализу явлений природы. «Я же верю,— писал он,— что книгу философии составляет то, что постоянно открыто нашим глазам, но, так как она написана буквами, отличными от нашего алфавита, ее не могут прочесть все: буквами такой книги служат треугольники, четырехугольники, круги, шары, конусы, пирамиды и другие математические фигуры» [150, т 18, с 295].

Для того чтобы дать адекватное математическое описание законов природы, наука и философия должны, по Галилею, отвлечься от качественного подхода: «Думая о материи или телесной субстанции,— писал он в сочинении «Пробирные весы»,— я подразумеваю, что она ограничена или обладает той или другой формой, что она по отношению к другой больше или не больше, что она находится в том или другом месте, в то или иное время, что она движется или находится в покое. . и никакая сила воображения не в состоянии отвлечь меня от этих условий. Но я не чувствую разумной необходимости в том, чтобы она была белой или красной, горькой или сладкой, звучащей или беззвучной, обладала приятным или неприятным запахом. Эти определения несущественны для нее» [38, с 173].

В противовес натурфилософским представлениям своих предшественников и современников, Галилей формулирует принципиальные положения нового естествознания, требующего сведения объективных свойств физических тел прежде всего к их пространственным свойствам: «. Никогда,— подчеркивает он,— я не стану от

внешних тел требовать чего-либо иного, чем величина, фигура, количество и более или менее быстрое движение для того, чтобы объяснить возникновение ощущений вкуса, запаха и звука, и думаю, что если бы мы устранили уши, языки, носы, то остались бы только фигуры, числа, движения, но не запахи, вкусы и звуки, которые, по моему мнению, вне живого существа являются не чем иным, как только пустыми именами» [там же, с. 175—176].

Эти положения Галилея явились декларацией механистического материализма; природа, лишенная качественного своеобразия, становится объектом каузально-рационального объяснения на основе применения экспериментально-математических методов исследования. В картине мира Галилея разрабатывается новое, противостоящее схоластике, представление о динамической гармонии мироздания: не иерархическая устойчивость, а гармония движений провозглашается основой совершенства мира.

«Я не могу без большого удивления и даже большого сопротивления разума слышать,— заявляет Сагрето, один из собеседников «Диалога»,— как в качестве атрибутов особого благородства и совершенства природным и целостным телам Вселенной приписывают невозмутимость, неизменяемость, неразрушимость и т. д., сам я считаю Землю особенно благородной и достойной удивления за те многие и различные изменения, превращения, возникновения, которые непрерывно на ней происходят; если бы она не подвергалась бы никаким изменениям... то я назвал бы ее телом бесполезным для мира и, говорю кратко, как бы излишним и не существующим в природе» [27, т. 1, с. 156].

Такой трактовкой динамической гармонии мира Галилей, несомненно, обязан натурфилософии Возрождения, но у него она опирается на открытые им законы механики. Именно этим коренным отличием объясняется отход Галилея от натурфилософского видения мира, забвение им своих натурфилософских предшественников. Известны его заявления, что он не читывал ни Телезио, ни Патрици. Имени Бруно он не называл, несомненно, из тактических соображений (с его сочинениями он был, по-видимому, знаком, и воздействие доводов Бруно в защиту коперниканства может быть, с известной степенью вероятности, обнаружено в «Диалоге»). Но

особенно показательны его отношения с Кампанеллой. Попытки последнего обратить тосканского математика и астронома в свою натурфилософскую веру, призывы к сотрудничеству, в частности и в области астрологии (которую Кампанелла принимал всерьез), не могли ни к чему привести: Галилей не «оставил» атомы ради «качеств»; в полученном им экземпляре «Астрологии» Кампанеллы он лишь осторожно и не без опасений отметил места, где упоминалось его имя: ни личный гороскоп, который предлагал ему составить Кампанелла, ни размышления натурфилософа и утолиста о грядущих космических катаклизмах не вызвали у него ни желания спорить, ни даже сколько-нибудь заметного интереса. Лишь один раз, на полях одной из своих рукописей, Галилей ответил своему давнему корреспонденту, защитнику и союзнику в борьбе за новую космологию: «Падре Кампанелле. Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и в незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины» [150, т. 4, с. 738].

Так естествознание и философия XVII в. порывают с философией эпохи Возрождения. Они отвергают органистическую концепцию живого, одушевленного космоса, преодолевают ренессансные представления о природе, исполненной жизненных таинственных сил, о возможности «магического» воздействия на таинственные силы природы, о взаимопроникновении природного и божественного начал.

Философия XVII—XVIII вв. отходит от ренессансного учения о мире и человеке, но многое из достигших философии Возрождения было и воспринято и продолжено мыслителями последующих эпох. Отбросив ренессансный пантеизм, материалистическая философия и классическое естествознание пошли в депрессию и едва прикрытом атеизме иной способ «огделаться» от «ненужной гипотезы» бога. Свободомыслие Возрождения было продолжено атеизмом эпохи Просвещения. Преодолев груз антропоморфных представлений, последующее философское развитие XVII—XVIII вв. унаследовало такие существенные завоевания ренессансной мысли, как стремление к опытному знанию, учение об автономии природы, об истине, об активной роли познания. Но усвоив эти уроки философии Возрождения, рационализм и метафизический материализм XVII—XVIII вв. с не-

скрываемым пренебрежением отнеслись к своим предшественникам.

Было бы, однако, неверно, видеть в философии Возрождения только ступень к непосредственно следующему за ней более высокому этапу развития европейской философской мысли. Созданием исторических предпосылок философии и естествознания последующих веков не исчерпывается роль Возрождения в духовной эволюции человечества. «Так называемое историческое развитие,— подчеркивал К. Маркс,— покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...» [1, т. 12, с. 732].

Поэтому оценка философии Возрождения исключительно с позиций последующих достижений классического естествознания и механистического материализма XVII—XVIII вв. была бы явно неполной и, по существу, недостаточной.

Джамбаттиста Вико Значительно более основательно, чем философы рационалистического «века великих систем» и европейского Просвещения, воспринял традиции ренессансной мысли великий итальянский философ начала XVIII в. Джамбаттиста Вико (1668—1744). Создатель «Новой науки» (первое издание вышло в свет в 1725 г.) — опыта диалектической философии истории, намного превосходившей плоские концепции прямолинейного буржуазного прогресса эпигонов картезианства и просветителей XVIII в., был чужд того высокомерного презрения, с каким относился к философии Возрождения Вольтер. Вико воспринял и высоко оценил «ту Метафизику, которая сообщила такую возвышенность литературе у Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Нифуса, Стеухуса, Якопо Маццони, Алессандро Пикколомини, Маттео Аквавива, Франческо Патрици и которая настолько содействовала поэзии, истории и риторике, что, казалось, в Италии воскресла вся Греция времен своей наибольшей учености и наилучшего красноречия...» [25, с. 486].

Метафизической концепции поступательного исторического движения Вико, опираясь на наследие ренессансной философской мысли, противопоставил диалектическое понимание исторического процесса в его сложности

и внутренней противоречивости. Предпосылкой его философии истории явилась трактовка природы не как неизменной данности, а как непрерывного становления. «Природа вещей,— писал он в «Новой науке»,— не что иное, как их возникновение в определенное время и при определенных условиях; всегда, когда последние таковы, именно такими, а не другими возникают вещи» [там же, с. 77]. Предмет «Новой науки»—история, не конкретная, «отдельная и временная» история тех или иных народов, а «история идентичная в уразумываемой сущности и разнообразная в способах развития». Речь идет о постижении «вечных законов, соответственно которым движутся Деяния всех Наций, в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце...» Законы эти должны носить всеобщий, мировой характер, и Вико, проявляя знакомство с космологическими идеями Джордано Бруно, делает характерную оговорку о действительности этих законов «даже если бы (что безусловно ложно) в Вечности время от времени возникали бесчисленные миры» [там же, с. 460].

Всеобщая закономерность выступает у Вико как проявление в жизни человеческого общества «божественного провидения», и саму свою «науку» он именует «Рациональной Гражданской Теологией Божественного Провидения» [там же, с. 114—115], но трактовка, какую получает провидение в его философии истории, не имеет ничего общего с традиционным религиозным провиденциализмом. Провидение, этот «Ум-Законодатель», выступает у него как имманентно присущая человечеству внутренняя сила, определяющая его движение, подобно тому «мастеру», который, по Джордано Бруно, «действуя изнутри», оформляет материю и приводит к возникновению вещей. Этот исторический закон осуществляется в действиях людей, продиктованных обычными, даже низменными человеческими страстями, интересами и потребностями. «Из страстей людей, всецело преданных своим личным интересам, из-за которых они принуждены были бы жить, как дикие звери, в одиночестве, он создает гражданские установления, и благодаря им люди живут в Человеческом Обществе» [там же, с. 75].

Философия истории «Новой науки» требует рассмотрения человека «таким, каков он в действительности» [там же]. В основе человеческих действий, говорит Вико, лежат «необходимость и польза»—именно они суть

«два неиссякаемых источника Естественного Права народов» [там же, с. 117]. Поскольку люди «преследуют главным образом только свою личную пользу», в основе процесса формирования человеческого общества лежит стремление человека к самосохранению. Из стремления к самосохранению (идея эта, как мы видели, была выдвинута гуманистами XV в. и подробно разработана натурфилософами второй половины XVI в.) Вико выводит образование семьи, гражданского общества, государства и, наконец, всего человеческого сообщества [см. там же, с. 114].

Диалектическое представление о противоречивости общественного развития находит у Вико выражение в идее постоянного круговорота (также выдвинутой в ренессансной философской мысли) со сменой периодов возвышения и упадка в истории цивилизации. Несмотря на кажущийся пессимизм, она была много ближе к постижению действительной диалектики исторического развития, чем поверхностно-просветительское представление о непрерывном прогрессе, игнорирующее сопутствующие прогрессу в антагонистическом классовом обществе явления социального регресса на другом полюсе — те бедствия и страдания, которыми трудящиеся массы оплачивали успехи буржуазного развития в эпоху первоначального накопления.

Представление Вико о том, что в повседневных действиях людей, в противоречивой совокупности частных интересов и поступков проявляется присущая общественному развитию историческая закономерность, прокладывало дорогу к научному пониманию законов эволюции человеческого общества, а его учение о круговоротах, при всей метафизической ограниченности идеи постоянного «возврата» и повторения пройденных этапов, содержало в зародыше диалектическое представление о развитии по спирали, с выходом от одного «круга» к другому на следующей, более высокой ступени развития человечества.

Философия истории Джамбаттисты Вико — первый опыт целостного понимания эволюции человеческого общества — явилась своеобразным переходом от диалектики эпохи Возрождения к философии истории немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX в. (Гердер, Гегель) и была высоко оценена К. Марксом,

отметившим в «Новой науке» «немало проблесков гениальности» [1, т. 30, с. 512].

Рационализм и метафизический материализм XVII—XVIII вв., справедливо отвергая «донаучные», магические и мистические черты философии Возрождения, оказался неспособным воспринять его диалектику. Только немецкий классический идеализм конца XVIII — начала XIX в. через головы просветителей усвоил и продолжил великие достижения ренессансной диалектики Джордано Бруно и Якоба Беме.

Весьма много для верной оценки «идей и образов» научно-философской мысли эпохи Возрождения дает то, что Б. Г. Кузнецов именуется «неклассической ретроспекцией». Речь идет при этом не о модернизации, не о новых поисках «гениальных догадок», предвосхищающих — на этот раз — научные открытия XX в., а скорее об «обратном воздействии» современных научных представлений на оценку прошлого.

Разработанное философией Возрождения диалектически-целостное представление о неразрывном единстве человека и природы, Земли и бесконечного космоса не исчерпано той конкретно-исторической формой, в какой оно было воплощено в творчестве мыслителей XV—XVI вв. Предложенные ими конкретные решения принадлежат истории, поставленные ими проблемы устремлены в будущее, и не случайно в космических мечтах К. Э. Циолковского, в идеях гелиобиологии А. Л. Чижевского, в понятии «ноосферы» В. И. Вернадского обретают новую жизнь диалектические идеи философии Возрождения.

И уж никак нельзя считать исчерпанными для нашего времени этическое наследие ренессансного гуманизма, поставленные им проблемы достоинства человека и человеческой свободы. Дело не ограничивается теоретическим наследием антропологии и этики Возрождения. Бессмертным вкладом в философскую культуру человечества является богатство человеческой личности — личности самих философов Возрождения, таких, как Пико и Леонардо, Мор и Монтепъ, Бруно и Кампанелла, воплотившийся в них гуманистический идеал полного и совершенного человека, единства личности философа и его жизненного пути, мысли и действия, слова и деяния.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА¹

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч.

* *
*

4. Антология мировой философии. М., 1969—1970, т. 1 (ч. 1, 2), т. 2.
5. Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1976, т. 1.
6. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976.
7. Баткин Л. М. Данте и его время. М., 1965.
8. Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность. Методологические заметки в связи с итальянским Возрождением. — *Вопр. философии*, 1969, № 9.
9. Баткин Л. М. Спор о Данте и социология культуры. — *Средние века*. М., 1971, вып. 34.
10. Баткин Л. М. О социальных предпосылках итальянского Возрождения. — В кн.: *Проблемы итальянской культуры*. М., 1975.
11. Баткин Л. М. Макьявелли: опыт и умозрение. — *Вопр. философии*, 1977, № 12.
12. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
13. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
14. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
15. Беме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. СПб., 1815.
16. Беме Я. *Auroga*, или утренняя заря. М., 1914.
17. Богуславский В. М. У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964.
18. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977.

¹ Список цитируемой литературы также должен дать читателю возможность более углубленного самостоятельного изучения предмета, а потому с возможной полнотой включает преимущественно новейшие русские переводы текстов философов Возрождения, основную отечественную историко-философскую литературу предмета, а также издания философских памятников в оригинале и наиболее существенные новые обзорные и монографические труды зарубежных авторов.

19. Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
20. Бруно Д. Диалоги. М., 1949.
21. Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953.
22. Бруно Д. Трактат Джордано Бруно «Светильник тридцати статуй»/Пер. Горфункеля А. Х. — Филос науки, 1976, № 3.
23. Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография. М. — Л., 1964.
24. Веселовский А. Н. Боккаччо, его среда и сверстники. Пг., 1915—1919, т. 1—2.
25. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
26. Вундт В. [и др.] Общая история философии. СПб., 1912, т. 2.
27. Галилей Г. Избранные труды в 2-х томах. М., 1964.
28. Гегель Г. В. Ф. Соч. в 14-ти томах. М. — Л., 1935, т. XI: Лекции по истории философии, кн. 3
29. Горфункель А. Х. Философия великой эпохи. — Вопр. философии, 1963, № 6.
30. Горфункель А. Х. Томмазо Кампанелла. М., 1969.
31. Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1973.
32. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
33. Грамши А. Избранные произведения в 3-х томах. М., 1959.
34. Гуковский М. А. Итальянское Возрождение в 2-х томах. Л., 1947—1961.
35. Гуковский М. А. Механика Леонардо да Винчи. М. — Л., 1947.
36. Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1967.
37. Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968.
38. Деборин А. М. Книга для чтения по истории философии. М., 1924, т. 1.
39. Джордано Бруно и инквизиция. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950, вып. 1.
40. Джордано Бруно перед судом инквизиции. (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно.) — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1958, вып. 6.
41. Зубов В. П. Леонардо да Винчи. М., 1961.
42. Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века М., 1965.
43. Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
44. История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
45. История философии в 3-х томах. М., 1940.
46. История философии. М., 1957, т. 1.
47. История философии и вопросы культуры. М., 1975.
48. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, т. 1.
49. Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии/Сост. М. А. Гуковский М., 1963.
50. Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954.
51. Кардано Д. О моей жизни. М., 1938.
52. Коган-Бернштейн Ф. А. Петр Рамус и его борьба со схоластикой (из истории развития научной мысли во Франции XVI века). — В кн.: Средние века. М., 1956, вып. 8.
53. Коган-Бернштейн Ф. А. Жан Боден и его критика христианства. — Французский ежегодник. М., 1961.

54. Коперник Н. О вращении небесных сфер. М., 1964.
55. Корелин М. С. Очерки итальянского Возрождения. М., 1896.
56. Корелин М. С. Ранний итальянский гуманизм и его историография в 4-х томах. СПб., 1914.
57. Кузнецов Б. Г. Галилей. М., 1964.
58. Кузнецов Б. Г. Джордано Бруно и генезис классической науки. М., 1970.
59. Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. М., 1972.
60. Кузнецов Б. Г. История философии для физиков и математиков. М., 1975.
61. Кузнецов Б. Г. Идеи и образы итальянского Возрождения. М., 1978.
62. Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.
63. Ла Бозси Э. де. Рассуждение о добровольном рабстве. М., 1952.
64. Левен В. Г. Философские воззрения Себастьяна Франка. — Вопр. философии, 1958, № 10.
65. Левен В. Г. Якоб Беме и его учение. — Вестник истории мировой культуры, 1958, № 5.
66. Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения. М., 1955.
67. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
68. Макиавелли Н. Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869.
69. Макиавелли Н. Соч. М. — Л., 1934, т. 1.
70. Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973.
71. Мандзоли П.-А. Философская поэма Пьер-Анджело Мандзоли «Зодиак жизни»/Пер. Горфункеля А. Х. — Филос. науки, 1977, № 3.
72. Маркиш С. П. Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971.
73. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.
74. Монтень М. Опыты, в 3-х книгах. М. — Л., 1957—1960.
75. Мор Т. Утопия. — В кн.: Утопический роман XVI—XVII веков. М., 1971.
76. Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937.
77. Ольшики Л. История научной литературы на новых языках, в 3-х томах. М. — Л., 1933.
78. Осиповский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.
79. Петрарка Ф. Автобиография. Исповедь. Советы. М., 1915.
80. Польские мыслители эпохи Возрождения/Сост. И. С. Нарский. М., 1960.
81. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
82. Ревякина Н. В. Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV — первой половины XV в. Новосибирск, 1975.
83. Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977.
84. Рутенбург В. И. Кампанелла. Л., 1956.
85. Рутенбург В. И. Великий итальянский атеист Ваннини. М., 1959.
86. Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1976.

87. *Смирин М. М.* Прогрессивное содержание мюнцеровского пантеизма. — *Вопр. истории*, 1975, № 6.
88. *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978.
89. *Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
90. *Стяжкин Н. Н.* Формирование математической логики. М., 1967.
91. *Тажуризина З. А.* Философия Николая Кузанского. М., 1972.
92. *У истоков классической науки: Сборник статей.* М., 1968.
93. *Фейербах Л.* История философии. Собрание произведений в 3-х томах. М., 1967, т. 1.
94. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
95. *Хлодовский Р. И.* Франческо Петрарка. М., 1974.
96. *Черняк И. Х.* Свободомыслие и атеизм эпохи итальянского Возрождения/Автореф. Л., 1978.
97. *Штекли А. Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.
98. *Эразм Роттердамский.* Похвальное слово глупости. М. — Л., 1931.
99. *Эразм Роттердамский.* Жалоба мира. — В кн.: *Трактаты о вечном мире.* М., 1963.
100. *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто. М., 1969.

* *
*

101. *Amerio R.* Campanella. Brescia, 1947.
102. *Amerio R.* Il sistema teologico di T. Campanella. Napoli, 1972.
103. *Aquilecchia G.* Giordano Bruno. Firenze, 1955.
104. *Badaloni N.* Giordano Bruno. Firenze, 1955.
105. *Badaloni N.* Tommaso Campanella. Milano, 1965.
106. *Birkenmajer A.* Etudes d'histoire des sciences en Pologne. (Studia Copernicana, 4.) Wrocław, 1972.
107. *Brickman B.* An introduction to Francesco Patrizi's «Nova de universis philosophia». N. Y., 1941.
108. *Bruno G.* Candelaiio. Bari, 1909.
109. *Bruno G.* Dialoghi italiani. Firenze, 1958.
110. *Bruno G.* Opera latine conscripta. Napoli — Firenze, 1879—1891, vol. I, partes 1—4; vol. II, partes 1—3; vol. III.
111. *Buhr N., Bartsch G.* Nicolaus Cusanus. — *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1964, N 10.
112. *Campanella T.* Tutte le opere. Milano, 1954, vol. 1.
113. *Campanella T.* Philosophia sensibus demonstrata. Napoli, 1591.
114. *Campanella T.* Prodromus philosophiae instaurandae. Frankfurt a.M., 1617.
115. *Campanella T.* Apologia pro Galileo. Frankfurt a.M., 1622.
116. *Campanella T.* Atheismus triumphatus. Paris, 1636.
117. *Campanella T.* De gentilismo non retinendo. — In: *Campanella T.* Atheismus triumphatus. Paris, 1636.
118. *Campanella T.* Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor. Paris, 1637.
119. *Campanella T.* Quaestiones physiologicae. — In: *Campanella T.* Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor. Paris, 1637.
120. *Campanella T.* Metaphysica. Paris, 1638, partes 1—3.

121. *Campanella T.* Della Monarchia di Spagna. Torino, 1854, Opere, vol. 2.
122. *Campanella T.* Del senso delle cose. Bari, 1925.
123. *Campanella T.* Lettere. Bari, 1927.
124. *Campanella T.* Epilogo Magno. Roma, 1939.
125. *Campanella T.* Aforismi politici. Torino, 1941.
126. *Campanella T.* Dio e la predestinazione. Firenze, 1949—1951, vol. 1—2.
127. *Campanella T.* Magia e grazia. Roma, 1957.
128. *Campanella T.* Cosmologia. Roma, 1964.
129. *Camporeale S. I.* Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia. Firenze, 1972.
130. *Cardano G.* De subtilitate. Nürnberg, 1550.
131. *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927.
132. *Cassirer E.* Dall'Umanesimo all'Illuminismo. Firenze, 1967.
133. *Cesalpino A.* Peripateticarum quaestionum libri quinque. Venezia, 1597.
134. *Crombie A. C.* Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science. Oxford, 1962.
135. *De Franco L.* L'eretico Agostino Doni, medico e filosofo cosentino del 500. Cosenza, 1973.
136. *Di Napoli G.* Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica. Padova, 1947.
137. *Di Napoli G.* L'immortalità dell'anima nel Rinascimento. Torino, 1963.
138. *Di Napoli G. G.* Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo. Roma, 1965.
139. *Domański J.* Erasm i filozofia. Wrocław, 1973.
140. *Domański J.* Scholastyczne i «humanistyczne» pojęcia filozofii. — In: Studia mediewistyczne. Wrocław, 1978, 19, z. 1.
141. *Doni A.* De natura hominis. Basel, 1581.
142. *Duhem P.* Etudes sur Leonardo da Vinci. Paris, 1906—1909, vol. 1—2.
143. *Erasmus Roterodamus D.* Opera omnia. Leiden, 1703—1706, t. 1—10.
144. *Ficino M.* Opera. Basel, 1576, vol. 1—2.
145. *Ficino M.* Della religione cristiana. Firenze, 1568.
146. *Ficino M.* Commentaire sur le Banquet de Platon. Paris, 1956.
147. *Ficino M.* Theologie Platonicienne de l'immortalité des âmes. Paris, 1964—1970, vol. 1—3.
148. *Fracastoro G.* Opera omnia. Venezia, 1974.
149. *Gaeta F.* Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano. Napoli, 1955.
150. *Gallei G.* Opere. Ed. naz. Firenze, 1890—1904, vol. 1—20.
151. *Garin E. G.* Pico della Mirandola. Firenze, 1937.
152. *Garin E.* Prosatori latini del Quattrocento. Milano, 1952.
153. *Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961.
154. *Garin E.* Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano. Bari, 1965.
155. *Garin E.* Storia della filosofia italiana. Torino, 1966, vol. 1—3.
156. *Garin E.* Ritratti di umanisti. Firenze, 1967.
157. *Garin E.* Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento. Bari, 1976.

158. *Geymonat L.* Galileo Galilei. Torino, 1957.
159. *Gierczynski Z.* Le «Que sais-je?» de Montaigne. Interpretation de l'Apologie de Raimond Sebond. Lublin, 1970.
160. *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1932.
161. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, Bd. 1—3.
162. *Huizinga J.* Erasmus and the Age of Reformation. N. Y., 1957.
163. *Jaspers K.* Nikolaus Cusanus. München, 1964.
164. *Koyré A.* La philosophie de Jacob Boehme. Paris, 1929.
165. *Koyré A.* Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIIe siècle allemand. Paris, 1955.
166. *Koyré A.* From the Closed World to the Infinite Universe. N. Y., 1958.
167. *Koyré A.* Dal mondo di pressappoco all'universo della precisione. Torino, 1967.
168. *Kristeller P. O.* Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino. Firenze, 53.
169. *Kristeller P. O.* Renaissance Thought. N. Y., 1961—1965, vol. 1—2.
170. *Kristeller P. O.* Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964.
171. *Kristeller P. O.* Renaissance Aristotelianism. — In: Greek — Roman and Bizantine Studies. London, 1965, vol. 6, N 2, Summer 1965.
172. *Luther M.* De servo arbitrio ad Erasmum Roterodamum. Wittenberg, 1525.
173. *Machiavelli N.* Opere. Milano, 1961—1965, vol. 1—8.
174. *Machiavelli N.* Opere scelte. Roma, 1969.
175. *Magia e scienza nella civiltà umanistica.* A cura di C. Vasoli. Bologna, 1976.
176. *Manzoli P. A.* (Marcellus Palingenius Stellatus). Zodiacus vitae. Leipzig, 1832.
177. *Michel P. H.* La cosmologie de Giordano Bruno. Paris, 1962.
178. *Mondolfo R.* Figure e idee della filosofia del Rinascimento. Firenze, 1963.
179. *Monnerjahn E. G.* Pico della Mirandola. Wiesbaden 1960.
180. *Montaigne M.* Essais. Paris, 1962, t. 1—2.
181. *More T.* The Correspondence. Princeton, 1947.
182. *Nardi B.* Dante e la cultura medievale. Bari, 1942.
183. *Nardi B.* Studi su Pietro Pomponazzi. Firenze, 1965.
184. *Nicolaus Cusanus.* Opera. Basel, 1565.
185. *Nowicki A.* Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna, Warszawa, 1962.
186. *Nowicki A.* Centralne kategorie filozofii Vaniniego. Warszawa, 1970.
187. *Nowicki A.* Filozofia Włoskiego Odrodzenia. Warszawa, 1967.
188. *Patrizi F.* Discussionum peripateticarum Basel, 1581, vol. 1—4.
189. *Patrizi F.* Nova de universis philosophia. Ferrara, 1591.
190. *Patrizi F.* L'amorosa filosofia. Firenze, 1963.
191. *Petrarca F.* Opera. Basel, 1581.
192. *Petrarca F.* De sui ipsius et multorum ignorantia. Paris, 1906.
193. *Pico della Mirandola G.* Conclusiones. S. 1. 1532.
194. *Pico della Mirandola G.* De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno. Firenze, 1942.
195. *Pico della Mirandola G.* Disputationes adversus astrologiam divinatoricem. Firenze, 1946—1952, vol. 1—2,

196. *Pomponazzi P.* Tractatus acutissimi. Venezia, 1525.
197. *Pomponazzi P.* De naturalium effectuum causis sive de incantationibus. Basel, 1556.
198. *Pomponazzi P.* Tractatus de immortalitate animae. Bologna, 1954.
199. *Pomponazzi P.* Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione. Lugano, 1957.
200. *Pomponazzi P.* Corsi inediti dell'insegnamento padovano. Padova, 1966—1970, vol. 1—2.
201. *Poppi A.* Saggi sul pensiero inedito di P. Pomponazzi. Padova, 1970.
202. *Porzio S.* De humana mente. Firenze, 1551.
203. *Porzio S.* De principiis rerum naturalium. Firenze, 1553.
204. *Randall J. H.* The School of Padua and Emergence of the Modern Science. Padova, 1961.
205. *Rossi P.* I filosofi e le macchine (1400—1700). Milano, 1971.
206. *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento. Bologna, 1949—1951, vol. 1—3.
207. *Salutati C.* Epistolario. Roma, 1891—1911, vol. 1—4.
208. Storia della filosofia diretta da M. Dal Pra. Vol. 7. La filosofia moderna: dal Quattrocento al Seicento. Milano, 1976.
209. *Suchodolski B.* Anthropologie philosophique de la Renaissance. Wrocław, 1976.
210. *Swieżawski S.* Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Warszawa, 1974, t. 1.
211. *Telesio B.* De rerum natura juxta propria principia. Roma, 1586.
212. *Telesio B.* De rerum natura juxta propria principia. Cosenza — Firenze, 1965—1977, vol. 1—3.
213. *Thorndike L.* Science and Thought in the Fifteenth Century. N. Y., 1929.
214. *Toffanin G.* L'umanesimo italiano. Bologna, 1950.
215. *Trebesch A.* Lineamenti di storia del pensiero scientifico. Roma, 1975.
216. *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3 Teil. 12 Auflage völlig neubearbeitet von M. Friedeisen—Köhler und W. Moog. Berlin, 1924.
217. *Ullman B. L.* The Humanism of Coluccio Salutati. Padova, 1963.
218. *Valla L.* Opera, Basel, 1543.
219. *Valla L.* Scritti filosofici e religiosi. Firenze, 1953.
220. *Van Deusen N. C.* Telesio: the First of the Moderns. N. Y., 1932.
221. *Vanini G. C.* Amphitheatrum aeternae providentiae. Lyon, 1615.
222. *Vanini G. C.* De admirandis Naturae ...arcanis. Paris, 1516.
223. *Vasoli C.* Considerazioni sulla «laudatio urbis Florentiae» di Leonardo Bruni (estr. dall'Annuario del Liceo Ginnasio «F. Petrarca»). Arezzo, 1962.
224. *Vasoli C.* Umanesimo e Rinascimento. Palermo, 1969.
225. *Vasoli C.* La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Milano, 1968.
226. *Védrine H.* La conception de la Nature chez G. Bruno. Paris, 1967.
227. *Védrine H.* Les philosophies de la Renaissance. Paris, 1971.
228. *Voicé W.* La réflexion présociologique d'Erasmus a Montesquieu. Wrocław, 1977.
229. *Yates F. A. G.* Bruno and the Hermetic Tradition. London, 1964.

Портреты

- Данте Алигъери — с. 15
Николай Кузанский — с. 52
Марсилио Фичино — с. 77
Пико делла Мирандола — с. 91
Николай Коперник — с. 114
Томас Мор — с. 133
Никколо Макнавелли — с. 141
Пьетро Помпонацци — с. 160
Мишель Монтень — с. 201
Бернардино Телезио — с. 233
Франческо Патрици — с. 249
Джордано Бруно — с. 264
Томмазо Кампанелла — с. 301
Якоб Беме — с. 330
Галилео Галилей — с. 348

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА	15
Данте Алигьери (15). Структура мироздания (17). Предназначение человека (18). Франческо Петрарка (21). Гуманизм против схоластики (23). Антропоцентризм (26). Гуманизм как философия (30). Язык культуры (32). Античное наследие (34). Художественная форма (36). Социальная ориентация гуманизма (39). Гуманистическая антропология (40). Эпикуреизм (42). Доскопничество человека (46)	
ГЛАВА II. РЕНЕССАНСНЫЙ НЕОПЛАТОНИЗМ	52
Николай Кузанский (52). «Ученое незнание» (55). «Максимум», «ненос», «бытие-возможность» (57) «Развертывание» (58). Проблема бесконечности и космология (60). Природа человека (62). Познание (64). Вера и знание (66). Интуиция и бесконечность познания (67). Георгий Гемист Плифон (71). «Эллинская теология» (72). Флорентийская плагионовская академия (77). Сочинения Фичино (79). Ренессансная переработка неоплатонизма (80). Иерархия и единство (82) Душа, природа, любовь (85). Гимн человеку (89). Пико делла Мирандола (91) Пантеистические тенденции (94). Полемика против «ложных наук» (96). Учение о свободе человека (96)	
ГЛАВА III. ФИЛОСОФИЯ РЕНЕССАНСНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ	100
Феномен Леонардо (101). Опыт против «знания» (104). Поиск экспериментального метода (107). Закон и необходимость (109). Картина мира и человека (110). Николай Коперник (114). Новая космология (116). «Философия естествознания» и натурфилософия (121)	
ГЛАВА IV. ГУМАНИЗМ И УТОПИЯ	123
Эразм Роттердамский (124). Сочинения (124). Предмет и метод философии (125). Гуманистическая переработка христианской этики (128). Гуманизм и Реформация (130). Томас Мор (132). «Утопия» (135). Этическое учение (137). Гуманизм и Контрреформация (140)	
ГЛАВА V. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИЗМА. НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ	141
Никколо Макиавелли (142). Философия истории (144). Судьба и доблесть (146). Политика и религия (148). Политика и мораль (150). Государственный интерес (152). Макиавелли и макиавеллизм (155). Политическая мысль после Макиавелли (157)	
ГЛАВА VI. РЕНЕССАНСНЫЙ АРИСТОТЕЛИЗМ. ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ	160
Помпонацци и гуманизм (161) Вера и разум (164) «Трактат о бессмертии души» (165). Зависимость мышления от тела (166) Человек в иерархии существей (167). Нравственность смертного человека (168). «О причинах естественных явлений» (171) Космический детерминизм (173). «О фатуме, свободе воли и предопределении» (175). Теодяцея (177). Бог — природная необходимость (178). Джулио-Чезаре Ваннини (180). Аристотелизм после Помпонацци (180). Критика аристотелизма. Пьер де ля Раме (182). «Вторая схоластика» (184)	
ГЛАВА VII. ОТ ГУМАНИЗМА К НАТУРФИЛОСОФИИ. ЭТИКА И КОСМОЛОГИЯ ПЬЕР-АНДЖЕЛО МАНДЗОЛЛИ	186
«Зодиак жизни» (186). Этические представления Мандзолли (188). Онтологические проблемы (191). Вечность мира (192). Космология (194). Бесконечность Вселенной (196). Пантеизм Мандзолли (198)	

ГЛАВА VIII. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА. МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ	201
Биография Монтеня (202). «Опыты» (204). Способ философствования (206). Скептицизм и вера (208). Роль сомнения (211). Знание как процесс (213). Относительность знания (214). Критика антропоцентризма (218). Критика теологии (221). Религия как «обычай» (222). Этическое учение Монтеня (225)	
ГЛАВА IX. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ БЕРНАДИНО ТЕЛЕЗИО	233
Переход к натурфилософии (233). Бернадино Телезио (234). «Собственные начала» природы (235). Материя и активные начала (237). Пространство и время (238). Самодвижение (239). Жизнь и сознание (241). Этика самосохранения (242). Сенсуализм Агостино Дони (244)	
ГЛАВА X. «НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ВСЕЛЕННОЙ» ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ	249
Критика аристотелизма (250). Начала вещей (253). Пространство (255). Время (255). Учение о Вседнем (256). Бесконечность мира (258). Космология (258). Всеобщая одушевленность (260). Этика «филаэтин» (261)	
ГЛАВА XI. НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ПАНТЕИЗМ ДЖОРДАНО БРУНО	264
Биография Бруно (266). Учение о Едином (268). Материя и форма (271). Атомизм и монадология (274). Панпсихизм и «мировая душа» (275). Пространство и время (276). Борьба за новую космологию (278). Бесконечность Вселенной (282). Бесконечная Вселенная и бог (284). Пантеизм Бруно (286). Теория познания (288). Этика. Героический энтузиазм (294). Атеизм Бруно (296). Социально-политические взгляды (298). Значение философии Бруно (300)	
ГЛАВА XII. НАТУРФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛЫ	301
Жизнь борца и мыслителя (302). Обновление наук (303). Учение о «двух книгах» (305). Философия на основе ощущений (306). Субстанциальность материи (307). «Способность вещей к ощущению» (309). Прималитеты (310). Бог и природа у Кампанеллы (312). Космология (315). Сенсуализм и проблемы достоверности знания (317). Познание и практика. Магия (320). Коммунистический идеал Кампанеллы (321)	
ГЛАВА XIII. МИСТИЧЕСКИЙ ПАНТЕИЗМ ЯКОБА БЕМЕ	330
Томас Мюнцер (331). Якоб Беме (333). Теософия Беме (335). Особенности пантеизма Я. Беме (336). Диалектика борьбы противоположностей (339). Учение о человеке (341)	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	344
Галилео Галилей (348). Джамбаттиста Вико (355)	
ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА	359
ПОРТРЕТЫ	366

Александр Хаимович Горфункель ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Редактор В. И. Гронда Младшие редакторы Н. П. Алексеева, О. Н. Королькова, Художник В. А. Школьник. Художественный редактор С. Г. Абелин, Технический редактор Л. А. Муравьева. Корректор Е. К. Штурм
ИБ—2247

Изд. № ФПН-308. Сдано в набор 24.08.79. Подп. в печать 01.02.80. А-10166. Формат 84×109/16. Бум. тип. № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 19,32 усл. печ. л. 20,16 уч.-изд. л. Тираж 50 000 экз. Зак. № 839. Цена 95 коп.

Издательство «Высшая школа», Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького «Совзполграфпрома» при Государственном комитете СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли. Ленинград, П-136, Чкаловский просп., 15.